شکرشکن شوند همه طوطیان هند

زین ... که به بنگاله می‌رود

قند پارسی

شمارهٔ ۱۳ بهار ۱۳۷۸

مرکز تحقیقات فارسی

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران ـ دهلی‌نو





قطعه نستعلیق رقم میرعلی سده ۱۰ ه.ق

Illuminated Panel in Nasta'liq Signed by Mir Ali 10th century A.H.

قند پارسی

شمارهٔ ۱۳، بهار ۱۳۷۸

فصل‌نامهٔ رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو

مدیر مسؤول و سردبیر : سیّد باقر ابطحی

مدیر مرکز تحقیقات فارسی

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران

▣ قند پارسی ▣

▣ ناشر

رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران

۱۸، تلک مارگ، دهلی‌نو ۱۱۰۰۰۱

۴-۳۲۳۲ ۳۳۸

یادآوری چند نکته

- ❑ مقالات ارسالی باید تایپ یا با خط خوش نوشته شود و شامل پاورقی‌ها، توضیحات و فهرست منابع در پایان باشد.
- ❑ مقالات ارسالی برای فصل‌نامه باید قبلاً چاپ نشده باشند.
- ❑ فصل‌نامه مقالات دریافتی را باز پس نخواهد داد.
- ❑ حق التألیف مناسب به مقالاتی که در این فصل‌نامه به چاپ برسد، پرداخت خواهد شد.
- ❑ فصل‌نامه در انتخاب مقالات آزاد است.
- ❑ مطالب درج شده، الزاماً نظر مدیریت فصل‌نامه نیست.

« قند پارسی »

فهرست مطالب

■ ■ ■

دربارهٔ اساتذهٔ حافظ شیرازی

○ پرفسور نذیر احمد
استاد بازنشستهٔ دانشگاه اسلامی علیگره

در فصلنامهٔ قند پارسی شمارهٔ ۱۱ «ویژه‌نامهٔ حافظ»، یک مقالهٔ بنده به عنوان قوام‌الدین عبدالله شیرازی استاد حافظ شیرازی شامل است، از منابع عمدهٔ این موضوع مقدمهٔ جامع دیوان حافظ است که در اکثر نسخهٔ دیوان به نام محمد گلندام آمده (اما آقای مرحوم قزوینی این را قبول ندارند)، دو کتاب دیگری که شامل زندگانی قوام‌الدین عبدالله شیرازی است، شدّالازار و ترجمهٔ آن هزار مزار است، شدّالازار تألیف جنید شیرازی است که در حیات حافظ در نزدیکی ۷۹۱ هجری در شیراز به زبان عربی تألیف شده، درین کتاب نام او مولانا قوام‌الدین ابوالبقا عبدالله بن محمود بن حسن شیرازی[۱] آمده، و در هزار مزار[۲]، قوام‌الدین بن عبدالله درج شده، اما درین هر دو کتاب قوام‌الدین عبدالله یا قوام‌الدین بن عبدالله را استاد حافظ قلم داد نکرده، به‌لفظ اُخری برای استاد حافظ فقط یک مأخذ مانده یعنی مقدمهٔ دیوان حافظ، و درین مقدمه واضحاً آمده که حافظ و جامع مقدمه هر دو شاگرد همین قوام‌الدین عبدالله بودند، در[۳] مقدمه آمده:

بلی محافظت درس قرآن و ملازمت شغل تعلیم سلطان و تحشیهٔ کشّاف و مفتاح و مطالعهٔ مطالع و مصباح و تحصین قوانین ادب و تحسین دواوین عرب از جمع اشتات غزلیاتش مانع آمدی و از تدوین و اثباتش وازع گشتی و مسوّد این اوراق عفا الله عما سبق

۱- ص ۸۴ ۲- ص ۱۲۷

۳- دیوان حافظ، چاپ قزوینی، مقدمهٔ صفحهٔ قو، ببعد.

در درسگاه دین پناه مولانا و سیدنا استادالبشر قوام الملة والدین عبدالله اعلی الله سبحانه درجاته فی علیین بکرات و مرات که مذاکره رفتی در اثناء محاوره گفتی که این فراید فواید را همه در یک عقد می‌باید کشید و این غرر درر را در یک سلک می‌باید پیوست تا قلادهٔ جید وجود اهل زمان و تمیمه و شاح عروسان دوران گردد و آن جناب حوالت رفع ترفیع این بنابر ناراستی روزگار کردی و بغدر اهل عصر عذر آوردی تا در تاریخ سنهٔ اثنی و تسعین و سبعمائة ودیعت حیات بموکلان قضا و قدر سپرد... و بعد از مدّتی سوابق حقوق صحبت و لوازم عهد و محبت و ترغیب عزیزان با صفا و تحریص دوستان با وفا... حامل و باعث این فقیر شد بر ترتیب این کتاب و تبویب این ابواب.

خلاصهٔ عبارت فوق اینست که غزلیات حافظ پراگنده می‌بود، و او بنابر أشغال علمی و درسی فرصتی پیدا نمی‌کرد که این اشعار را جمع آوری نماید، جامع دیوان حافظ (همراه حافظ) در خدمت استاد خود: قوام‌الدین عبدالله حاضر می‌شد و آن استاد بشر در اثناء گفتگو به تکرار می‌فرمود که اشعار حافظ را که مانند درر غرراند باید جمع نمود، اما حافظ (که در خدمت استاد می‌بود) بنا بر ناسازگاری روزگار و غدر اهل عصر عذر می‌آورد تا اینکه او در سال ۷۹۲ فوت شد و پس از مدتی جامع دیوان کمر همّت بر ترتیب و جمع آوری اشعار پراگنده بست.

دربارهٔ استاد حافظ فقط همین قدر اطلاعی در دست است، اما تقریباً تمامی تذکره‌هایی که دربارهٔ حافظ نوشته‌اند، راجع به استادش هیچ اطلاعی فراهم نیاورده، در میان آنها فقط دو آشنا هست یکی عرفات‌العاشقین که در آن دو استاد معرّفی شده و دیگری مجمع‌الفصحا و ریاض‌العارفین تألیف رضا قلی هدایت، و در ریاض‌العارفین آمده:

علی شیرازی و هو شیخ زین‌الدین علی کلاه از مشاهیر علما و فضلا و عرفا، چون رنگ سیاه را کلاه می‌گویند و شیخ دستار سیاه رنگ بسر می‌بسته باین لقب ملقّب شده و

با خواجه شمس‌الدّین محمد حافظ شیرازی در خدمت شمس‌الدین[1] عبدالله شیرازی تحصیل می‌نموده و فاتش در سنهٔ ۷۸۰، از وست:

از سر عشق بی‌خبری حال ما مپرس   ما غرقه گشته‌ایم و تو دریا ندیده‌ای[2]

در هزار مزار (ص ۳-۱۷۲) که ترجمهٔ شدّالازار است به قلم پسر مؤلف شدّالازار عیسی بن جنید ترجمهٔ حال شیخ زین‌الدین علی کلاه شامل است که در هیچیک از سه نسخهٔ عربی شدّالازار نیامده، گویا این ترجمه از طرف مترجم افزوده شده:

شیخ زین‌الدین علی کلاه از مشایخ صاحب وقت خود بود و بسیار لطف و بخشش با مردم داشت و می‌گویند تسخیر جنّیان کرده و تمکن احوال در اقوال و افعال هرچه تمامتر داشت و جماعتی اکابر که بحضور پرنور او رسیده‌اند از غرایب حکایات و عجایب مقامات او[3] نقل می‌کنند و شیخ[4] حاج ابراهیم ختنجی و شیخ عفیف‌الدین جنید کازرونی و مولانا کمال‌الدین از مریدان وی بودند و مرقد شریف او همسایهٔ شیخ زیدان[5] است رحمة الله علیه. (هزار مزار، چاپ نورانی وصال شیرازی، ص ۳-۱۷۲) نیز حاشیهٔ

۱- فارسنامهٔ ناصری، چاپ امیر کبیر، تهران ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۱۷۱: شمس شیرازی، نامش شمس‌الدین عبدالله، عالمی کامل و حکیمی فاضل بود، خواجه حافظ در خدمت او تحصیل کمال نمود، این رباعی از وست:

در دولت و نعمت جهان هست زوال   در صاف تو گر دُرد درافکند منال
خوش باش و زمانه بکام یاران گذران   زیرا که نماند جهان بریک حال

در فارسنامه ۲: ۱۱۷۱ به گفتهٔ ریاض العارفین ص ۳۶۵ آورده، خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی و شیخ علی کلاه و قوام‌الدین اسحاق از تلامذهٔ او و در خدمتش اکتساب علوم نموده‌اند. و فاتش در سنهٔ ۷۷۲ اتفاق افتاد.

۲- ریاض العارفین، ص ۱۷۰.

۳- در هزار مزار دربارهٔ وابستگی او با حافظ خلاف آثار هدایت ذکر نشده (چنانکه معلومست هدایت هر دو را یعنی حافظ و علی کلاه را شاگرد شمس‌الدین عبدالله شیرازی قرار می‌دهد)

۴- برای ترجمهٔ حال این شیخ رجوع شود به هزار مزار ص ۳-۱۸۲، هزار مزار ترجمهٔ شدّالازار است، امّا ترجمهٔ حال این شیخ در شدّالازار نیست، رک: حاشیه به قلم علامه قزوینی ص ۱۸۲.

۵- رک: هزار مزار، ص ۱۷۱-۱۷۲.

شدالازار به‌قلم علامهٔ قزوینی حاشیهٔ ص ۱۳۱ بدین اضافه که در فارس نامهٔ ناصری[1] ۲: ۱۴۹ نیز فقط یک سطر ترجمهٔ حال او را نگاشته است.

رضا قلی هدایت فقط یک استاد حافظ را قلم داد کرده است به‌نام شمس‌الدین عبدالله شیرازی، امّا تقی اوحدی به‌علاوهٔ همین شمس‌الدین (که به‌نام ابو محمد شمس‌الدین عبدالله بنجیری شیرازی می‌آورد) قوام‌الدین ابو اسحاق بن ابو طاهر بن ابی المعالی بنجیری را استاد حافظ قرار می‌دهد، و بنده در مقالهٔ خود راجع به‌استاد حافظ که در مجلهٔ قند پارسی شمارهٔ ۱۱ چاپ شده بالتفصیل نوشته‌ام که نام استاد حافظ قوام‌الدّین عبدالله شیرازی بوده و چون در آن وقت بنده دربارهٔ مطالب عرفات و مجمع‌الفصحا و ریاض‌العارفین اطلاعی نداشتم، اکنون دربارهٔ اطلاعات تازهٔ هر سه مدرک گزارش مختصری داده می‌شود.

محقق شهیر آقای احمد گلچین معانی در حواشی[2] میخانه عبدالنبی فخرالزمانی این مورد تازه را از عرفات‌العاشقین تألیف تقی اوحدی (نسخهٔ ایران) درج نموده، راقم السطور همان مطالب را از روی نسخهٔ کتابخانهٔ خدابخش پتنهٔ (هند)[3] درکشیده و با درج مطالب در حواشی میخانه، مقایسه و مقابله نموده و بدین نتیجه رسیده که به‌ظن قوی[4] قطعه‌ای که دارای تاریخ وفات خواجه قوام‌الدین محمد است و در عرفات‌العاشقین نسخهٔ پتنه موجود است امّا در نسخهٔ تهران که مورد مطالعهٔ آقای گلچین معانی بوده، شامل نیست، آقای گلچین معانی مطالب عرفات را بدینطور می‌آورد:

۱- در فارسنامه به‌گفتهٔ ریاض‌العارفین آمده و آن هم در حاشیه.

۲- تصحیح احمد گلچین معانی، تهران حواشی، ص ۹۰، س ۳۰.

۳- فارسی شمارهٔ ۳۲۰، ورق ۲۵۷ د - ۲۵۸ ب.

۴- در آخر ترجمهٔ حال شیخ قوام‌الدین بنجیری، تقی اوحدی قطعهٔ سه بیتی که حافظ برای خواجه قوام‌الدین محمد صاحب عیار نوشته، ذیل ترجمهٔ احوال شیخ قوام‌الدین آورده است و آقای احمد گلچین ذیل ترجمهٔ حال شیخ قوام‌الدین بنجیری آن قطعه را نقل ننموده، اگرچه این قطعه در عرفات‌العاشقین نسخهٔ پتنا موجود است اما به‌ظن قوی در نسخهٔ تهران وجود ندارد.

نقی اوحدی مؤلف تذکرهٔ عرفات به نقل از مقالهٔ الابرار، تألیف رکن‌الدین یحیی بن محمد الحسینی الشیرازی که ظاهراً در قرن نهم میزیسته دو تن را به عنوان مُراد و استاد مکتب عرفان و ادب خواجه نام می‌برد، نخست ابو محمد شمس‌الدین عبدالله بنجیری[1] شیرازی و دیگری قوام‌الدین ابواسحاق بن ابی طاهر بن ابی المعالی البنجیری چون نسخهٔ مقالات الابرار در دست نداریم محققان دیگر هم که بی خبر بوده‌اند، بی‌فایده نمی‌دانیم که ترجمهٔ این دو بزرگوار را درینجا نقل کنیم:

مقدّم ارباب فضل خاصّه و عامّه کامل عالم علامه فهامه کاشف اسرار معقول و منقول شارح علوم از فروع و اصول پیشوای اصحاب الباب مقتدای صدق و صواب نمونهٔ اکابر سلف، یگانهٔ افاضل خلف، بحر حقایق کهف دقایق، طبیب امراض قلوب، مبین اسرار غیوب، استادالمحدثین سنادالمفسرین المختص بلطایف اله، شمس‌الدین عبدالله، ریاض آمال اهل فضل و کمال، به یمن علم و عرفان او از خزان حرمان مامون و مصون بودی و مطالب و مآرب ارباب حوایج دارین علی قدر مراتبهم ازوی به‌انجاح مقرون، مدت حیاتش یکصد و بیست سالی بوده و ادراک صحبت شرف‌الدین عبدالله زکی[2] که وی هم

۱- بنجیر بصورت بانجیر نیز آمده، شیخ عفیف‌الدین بنجیر بن عبدالله الحوزی باین اسم معروف است (شدّالازار، ص ۲۹۶ و شیرازنامه، تعلیقات ص ۲۱۴، علامهٔ قزوینی تحقیق مبسوطی دربارهٔ این کلمه در حاشیهٔ صفحهٔ مذکور و در حواشی ص ۵۳۷ فراهم کرده‌است. به نظر علامهٔ قزوینی این کلمه نظیر و شمگیر، شیرگر و گورگیر از اعلام دیالمه است نیز رک: هزار مزار، ص ۴۰-۳۳۹ حاشیه. اشخاص بنجیر که در شدّالازار و هزار مزار و شیرازنامه آمده به قرار زیراند:

۱- عفیف‌الدین بنجیر (هزار مزار، ص ۳۳۹) ۲- امین‌الدین بنجیر کازرونی (همان، ص ۳۸۳)

۳- شرف‌الدین زکی (همان، ص ۳۶۳) ۴- روح‌الدین علوی (همان، ۴۱۲)

نیز رک: شدّالازار، حواشی به قلم علامهٔ قزوینی، ص ۵۳۷-۵۲۹.

۲- در شیرازنامه تصحیح جوادی، بنیاد فرهنگ (۱۲۲) ص ۱۸۳: الامام العلامه افضل المحقّقین شرف‌الملّة والدّین الزکی بن عمر بن بهرام، نادرهٔ عصر و اعجوبهٔ زمان بوده، اغلب و اکثر علما و مشاهیر شیراز از قضاة و ایمهٔ مشایخ آن عصر تلامذهٔ آن حضرت بوده‌اند و بوجود او استظهار و اعتقاد داشتند، به تاریخ سنه سبع و سبعین و ستمائة (در هزار مزار) متوفی گشته و قبر مبارکش ☞

از اولیاست کرده و حالات ایشان به تفصیل در مقالة الابرار مذکور است، مرقد وی در شیراز معروف است، از جملهٔ تلامذهٔ او قوام‌الدین ابواسحاق و سید علاءالدّین احمد حسینی و وزیر اعظم جلال‌الدین[1] توران شاه بن ابی القاسم و مطرح شعاع القدس، مهبّ ریاح الانس، خواجه شمس‌الدین محمد حافظ عارف شیرازی و از مریدانش مبارزالدّین[2] محمد بن مظفر و جمعی کثیر از اعزّه و اکابر هر دیار، همه بعلو مرتبت و

☜ در مدرسهٔ بنجیر خوزی به صفّهٔ جنوبی واقع است (ص ۱۸۳).

در ترجمهٔ شدّالازار چاپ نورانی وصال، شیراز ص ۳۶۲ چنین آمده:

الامام شرف‌الدین عبدالله بن بهرام الزکی بن احمد بن محمودالعلوی البنجیرالباشکانی استاد عالمان و مرجع فاضلان و ملجاء بزرگان و سروران عصر خود بود و جامع اقسام علوم بود از معقول و مشروع، هیچ فن از فنون نبود که درس نگفت، و ممتاز بود از علمای عصر، و با این همه کمالات که داشت، ریاضت کشی بود که در شب و روز نماز بسیار می‌گزارد... و هرگز قدمی بخلاف امر خدای تعالی ننهاد... و مدت عمر او مصروف علم بود و از آن کسی بود که در زمان درس علوم بر سده می‌نشست و افاده می‌فرمود و جماعت علما مثل مولانا قطب‌الدین محمود بن مصلح علامه شیرازی حاضر می‌شد و کلیات قانون بر آن حضرت خواند و در دیباچهٔ شرح آن او را ثنا گفت و تعریفش چنین کرده: عین عبارت مولانا قطب‌الدین شیرازی: هو علاّمة وقتهٔ شیخ الکلّ فی الکلّ شرف‌الدین بن الزکی البوشکانی، حاشیهٔ هزار مزار نمرهٔ ۴۲، صفحهٔ ۳۶۲، هو علاّمة وقته و شیخ الکلّ فی الکلّ، و از فضلا مثل قاضی ناصرالدّین محمد بن امام‌الدین عمر بیضاوی بر وی چیزی می‌خواند و ثنای او می‌گفت، و ادبیات و دیگر علوم از وی می‌آموختند و می‌گویند که اصول تصانیف قاضی ناصرالدین هم در اجزای مسودهٔ او بود و گاه گاه در آن تصرّف می‌کرد... و او را کرامات بسیار بود... متوفی در سال ششصد چیزی از هجرت و او را در صفّهٔ جنوبیهٔ مدرسهٔ متبرکهٔ شیخ بنجیر دفن کردند...

۱- جلال‌الدین توران شاه وزیر شاه شجاع و سلطان زین‌العابدین مظفری (۷۷۰ تا ۷۸۷ هـ) وی بسبب آزارهای پیاپی آصفجهانشاه وزیر جان سپرد (فرهنگ معین فارسی، ج ۵، ص ۴۳۰) حافظ با وی ارتباط داشته و در مدح او اشعار سروده، در غزلی با این مطلع می‌گوید:

تو بدین نازکی و سرکشی ای شمع چگل　　　لایق بندگی خواجه جلال‌الدینی

(دیوان چاپ قزوینی، ص ۳۴۴)

۲- مبارزالدّین محمد بن مظفر بنیانگذار سلسلهٔ آل مظفر (جلوس ۷۱۸، عزل ۷۵۹، فوت ۷۶۵)، مبارزالدّین در سال ۷۱۸ از طرف ایلخان به حکومت یزد و کرمان و فارس منصوب شد، ☜

سمو منقبتش اعتراف نموده، اشعار عربی و فارسی از و بسیار مروی است، از جملهٔ معتقدان او شیخ علی کلاست که مرثیه و مدحها به جهت وی گفت چنانچه خواهد آمد و اکثر اوقات در خدمت او به کسب علوم غریبه مشغول بوده و در رمضان سنه اثنی و ثمانین و سبعمائة درگذشت، او راست:

تا کی دم اثبات زنی محو آری تا چند سخن از لغت و نحوآری
گر حضرت شاه بر تو درنگشاید لاحول کنی و سجدهٔ سهوآری

*

هرچند ترا چو شمع برداخته‌اند در طشت جهان بعزت انداخته‌اند
پیداست که تا کی بود این نور حضور آخر نه برای سوختن ساخته‌اند

*

در دولت و محنت جهان هست زوال در صاف تو دُرد اگر فگندست منال
خوش باش و زمان بکام یاران گذران زیرا که نماند اینجهان بریک حال

در تاریخ وفات وی گفته‌اند:

دریای علوم شمس دین عبدالله دانای شریعت آن حقیقت آگاه
در هفصد و هشتاد و دوم از هجرت از ملک فنا روانه شد سوی اله[1]

(شیخ دوم) قوام‌الدین ابو اسحاق بنجیری[2]

ملک العلما و القضاة المسلمین قوام‌الدین ابو اسحاق بن ابی طاهر بن ابی‌المعالی البنجیری، در مقالة الابرار آمده که وی ابن عم شمس‌الدین عبدالله بود که حالش مذکور

بعداً با ابواسحاق اینجو جنگ کرد، در سال ۷۵۴ سراسر فارس را مسخر ساخت، پسران وی او را در ۷۵۹ خلع و کور کردند (فرهنگ معین، ج ۶، ص ۱۸۹۸، نیز ج ۵، ص ۵۷).

۱- عرفات – پس از آن در نسخهٔ پتنه افزوده و خواجه حافظ در تاریخ وفات وی گفته:

اعظم قوام دولت و دین آنکه بر درش... الخ

۲- نسخهٔ پتنه، ورق ۵۹۲

شد،اما قوام‌الدین باوجود کمال ابهت و رتبت و علوّشان و سمّومکان و کثرت علم و وفور فضل، نفایس عرایس افکارِ ابکار او مبدع غرایب و مخترع رغایب بود و او را از حیث حسن طبع و گفتار اشعار بلاغت شعار، و الی‌النظم و امیرالکلام و حسان الزمان سحبان الاوان گفتندی، طبع لطیف و ذهن مستقیمش زینت نگارخانهٔ اشعار و نتیجهٔ فهم شریف و فکر سلیمش حلیهٔ لطایف و جلیّهٔ افکار و ترقیات خواجه حافظ شیرازی در امر شعر از قبل او بود، تتبع روش او در غزلّیات فرموده و از جملهٔ تلامذهٔ اوست، چه کشف کشاف نزد او خوانده و جازهٔ مکتوبه ملفوظ او مستند بوده و مدح او مکرّر فرموده و از جملهٔ غزلیات که خواجه حافظ به جواب آن اتیان نموده، اینست:

ای دل[1] برو و معتکف کوی مغان باش	می‌برکش و خاک ره رندان جهان باش
بی‌رطل گران عمر سبک میرود از دست	بر خیز و سبک در طلب رطل گران باش
چندین ز می‌زهد چرا نام فروشی	بفروش به‌می خرقه و بی نام و نشان باش
سرمایهٔ جان گر بخرند از توبه جامی	بفروش دیده گو همگی مایهٔ زیان باش
ای پیر! اگرت آرزوی دور جوانیست	در حلقهٔ رندان رو و می‌نوش و جوان باش
بی‌بادهٔ تحقیق صفا نیست قواما	ای دل چو صفا می‌طلبی در پی آن باش

*

ای که[2] پروای خواب و خور داری	از غم ما کجا خبرداری
عشق وقتی مسلّمت باشد	که دل از حظّ خویش برداری
آنچه از عشق رفت بر سر شمع	تو چه دانی که بیم سرداری
خیز و بگذر ز خویش و بیگانه	گر چو مردان سر سفرداری

۱- اینست غزل حافظ که در همین بحر و ردیف و قافیه قرار یافته:

بازآی و دل تنگ مرا مونس جان باش — وین سوخته را محرم اسرار نهان باش

(دیوان چاپ قزوینی، ص ۱۸۴)

۲- در دیوان چاپ قزوینی غزلی درین زمینه نیست.

نظر از غیر دوست باید دوخت ای که با دوستی نظرداری
گرد می‌شد زعمر در سر عشق حاصل از عمر آنقدر داری
باز در راه عشق پای منه ای قوام ارغم خطرداری

•

در میکده[1] خوش بنشین قاضی چو قضا اینست
می در کش و فانی شو از خود که بقا اینست
در چنگ بلا چون زن، زنهار مکن شیون
از دست که می‌نالی؟ تقدیر خدا اینست
هرگه که زند مهری از چرخ بلا یابی
در سایهٔ تسلیم آ درمان بلا اینست
من شکوه نخواهم کرد از دوست اگر سوزد
در مملکت خلّت فرمان وفا اینست
از بهر جهان تاکی در رنج و تعب باشی
از دست من این ساغر بستان که دوا اینست
یک هفته که این جایی خوش دار دل خود را
در گوش گل سوری پیغام صبا اینست

•

آتش چو فگند باد در خرمن گل بر خاک فگند آب پیراهن گل
ای ساقی می‌دست من و دامن گل وی دختر رز خون تو در گردن گل

•

۱- در دیوان حافظ چاپ قزوینی غزلی درین زمینه نیست.

آنکس که درین زمان مکانی دارد یا خود بهزار حیله‌نانی دارد
هر لحظه ز بی‌حساب ارباب طمع بیچاره شود بلای جانی دارد

*

ای ظلّ عنایت پناهِ همه کس وی رحمت تو گریزگاه همه کس
ارباب گناه را ز تقصیر چه غم چون لطف اوگشته عذر خواه همه کس

*

یارب گنه مرا به پیغمبر بخش تقدیر مرا به ساقی کوثر بخش
از راه خطا اگر مراسهوی رفت رحمی بکن و بخواجهٔ قنبر بخش

وفات وی در تاریخ اربع و ستین و سبعمائة بوده، مقبره اش در حظیرهٔ مقدمهٔ مصلای شیراز در جوار بنی اعمام خویش است. (عرفات)

و پس ازآن در عرفات‌العاشقین نسخهٔ کتابخانهٔ خدابخش پتنه افزوده شده: و خواجه حافظ در تاریخ وفات وی گفته:

اعظم قوام[1] دولت و دین آنکه بردرش از بهر خاکبوس نمودی فلک سجود
با آن وجود و آن عظمت زیر خاک رفت در نصف ماه ذی قعد از عرصهٔ وجود
تا کس امید جود ندارد دگر زکس آمد حروف سال و فاتش امیذ[2] جود[3]

و این قطعه در مقبسات آقای گلچین معانی که از روی کتاب عرفات‌العاشقین (نسخهٔ تهران) در تذکرهٔ میخانه (تکملهٔ حواشی و استدراکات) ص ۹۳۷ تا ۹۳۹ درج است، شامل نیست. ظن بنده اینست که این قطعه در تذکرهٔ عرفات (نسخهٔ ایران) موجود نیست و انتساب این قطعه به استاد قوام‌الدین ابو اسحاق بنجیری مشکوک است. بنده عرض

۱- این قطعه در دیوان حافظ چاپ قزوینی، ص ۳۶۶.
۲- از فقره «امیذ وجود» سال ۷۶۴ برمی‌آید. حافظ در کلمهٔ «امیذ» بجای مهمله دال، دال معجمه آورده و این کلمه بر وجود ذال فارسی گواه می‌باشد.
۳- عرفات (نسخهٔ خدا بخش)، ورق ۴۷۹ ب ـ ۴۸۰.

می‌کنم که این قطعه به استاد بنجیری هیچ علاقه‌ای ندارد، این استاد با خواجه‌ای که حافظ شیرازی قطعهٔ وفات او را نوشته هیچ ربط ندارد، و وجوه التباس و اشتباه مؤلف عرفات شاید بر بنای لقب باشد که هر دو را قوام‌الدین نوشته‌اند و یکسانی تاریخ وفات، که هر دو به قول مختلف در سال ۷۶۴ فوت شده‌اند اما قرائن ذیل هر دو را دو شخصیت جداگانه قرار می‌دهد:

۱- استادی که در عرفات مذکور است، از فضلا و دانشمندان و شاعران بوده، و ممدوح حافظ از رجال سیاسی بزرگ بوده چنانکه از کلمات و فقرات زیر واضح و لایح است، اعظم قوام دولت و دین، فلک بر خاک درش سجده می‌نمود، آن عظمت.

۲- نام هر دو مختلف است، ممدوح حافظ قوام‌الدین[1] محمد بن علی معروف صاحب عیار از مشاهیر رجال دولت آل مظفر بود. در سال ۷۵۰ امیر مبارزالدّین محمد موسس آل مظفر و پدر شاه شجاع[2] او را به ملازمت و وزارت شاه شجاع منصوب

۱- صاحب عیار محمد بن علی ملقب به قوام‌الدین خواجه از رجال دورهٔ مظفری بوده، امیر مبارزالدّین مؤسس آن خانواده او را در سال ۷۵۰ به وزارت و ملازمت و تربیت شاه شجاع انتخاب کرد و در ۷۵۲ به‌عنوان نایب شاه شجاع و در ۷۵۵ به‌عنوان نایب السلطنت معرفی شده و در ۷۵۶ به‌سمت قایم‌مقامی شاه شجاع فرمانروای کرمان گردید. پس از جلوس شاه شجاع او را به وزارت برگزید، هنگامی که شاه یحیی در یزد طغیان می‌نمود، شاه شجاع صاحب عیار را به یزد فرستاد و صاحب عیار شهر را در حصار گرفت، بدین جهت کار بر شاه یحیی تنگ شد و او مراسلاتی به شاه شجاع فرستاد و عذر خواهی کرد، شاه شجاع او را بخشود و خواجه قوام‌الدین به شیراز بازگشت. در این مراجعت به شیراز مخالفان خواجه او را پیش شاه شجاع به نفاق متهم کردند، شاه او را در سال ۷۶۴ بقتل رسانید. (فرهنگ معین، ج ۵، ص ۹۷۰).

۲- شاه شجاع پسر ارشد امیر مبارزالدّین محمد بن مظفر بنیانگذار دولت مظفری بود، و پس از کور شدن پدرش امیر مبارزالدین، شاه شجاع در سال ۷۵۹ هـ زمام امور را بدست گرفت و خواجه قوام‌الدین محمد صاحب عیار را به وزارت منصوب نمود. چون شاه یحیی در یزد طغیان آغاز کرد خواجه قوام یزد را در حصار گرفت و شاه یحیی را مجبور ساخت که او از شاه شجاع معذرت خواهی کند. شاه شجاع، یحیی را بخشود و خواجه قوام‌الدین را به شیراز باز خواند و به سعایت ساعیان، شاه شجاع قتل

گرداند و پس از جلوس شاه شجاع به سلطنت (در سال ۷۵۹) اولین وزیری که او برای خود برگزید همین قوام‌الدین محمد صاحب عیار بود (از سنهٔ هفتصد و پنجاه و نه یا هفتصد و شصت) ولی پس از چند سال دیگر در نیمهٔ ذی‌القعدهٔ سنهٔ هفتصد و شصت و چهار بعد از تعذیب تمام او را به قتل رساند (تاریخ آل مظفر از محمود گیتی، ص ۶۵۰ حوالهٔ حاشیهٔ دیوان حافظ طبع قزوینی صفحهٔ ثکب)

۳- حافظ، قوام‌الدین محمد بن علی را به عنوان وزیر شاه نشان خواجه زمین و زمان در قصیدهٔ معروف مدح گفته است که بنده چند شعر ازین قصیده در زیر نقل می‌کنم و ازین واضح می‌شود که ممدوح یکی از مشاهیر رجال وابسته به سلطان بوده است نه یکی از علمای روزگار[1]:

قصیده در مدح قوام‌الدین محمد صاحب عیار وزیر شاه شجاع

زدلبری نتوان لاف زد بآسانی ... هزار نکته درین کار هست تادانی
بجز شکر دهنی مابهاست خوبی را ... بخاتمی نتوان زد دم سلیمانی
هزار سلطنت دلبری بدان نرسد ... که در دلی به هنر خویش را بگنجانی
چه گردها که برانگیختی زهستی من ... مباد خسته سمندت که تیز میرانی
بهم نشینی رندان سری فرود آور ... که گنجهاست درین بی سری و سامانی
بیار بادهٔ رنگین که یک حکایت راست ... بگویم و نکنم رخنه در مسلمانی
بخاک پاک صبوحی کنان که تا من مست ... ستاره بر در میخانه‌ام بدر بانی
به هیچ زاهد ظاهر پرست نگذشتم ... که زیر خرقه نه زنّار داشت پنهانی

صاحب عیار را کشت. شاه شجاع بیست و شش (۲۶) سال فرمانروایی نمود و درسال ۷۸۶ وفات یافت. شاه شجاع مردی بود شجاع و متدین، و در نه سالگی قرآن را حفظ نمود، وی شخصاً شاعر و شعر دوست و ادب پرور بود و از محضر قاضی عضدالدین ایجی استفاده کرد، حافظ شیرازی معاصر او بود و در چند غزل او را مدح گفته. (فرهنگ معین، ج ۵، ص ۹-۷۸۷)

۱- دیوان حافظ، ص ثکب و بعد.

به نام طرّهٔ دلبند خویش خیری کن / که تا خداش نگه دارد از پریشانی
بگیر چشم عنایت زحال حافظ باز / و گر نه حال بگویم بآصف ثانی
وزیر شاه نشان خواجهٔ زمین و زمان / که خرّمست بدو حال انسی و جانی
قوام دولت و دینی محمد بن علی / که می‌درخشدش از چهره فرّیزدانی
طراز دولت باقی تراهمی زیبد / که همتت نبرد نام عالم فانی
شنیده‌ام که زمن یاد می‌کنی گهه گهه / ولی به مجلس خاص خودم نمی‌خوانی
طلب نمی‌کنی از من سخن، جفا اینست / دگر نه با تو چه بحثست در سخندانی
زحافظان جهان کس چوبنده جمع نکرد / لطایف حکمی با کتاب قرآنی

هزار سال بقا بخشدت مدایح من
چنین نفیس متاعی به چون توارزانی

خلاصه اینکه خواجه قوام‌الدین صاحب عیار که حافظ در یک قطعه:

اعظم قوام دولت و دین آنکه بر درش... الخ (دیوان چاپ قزوینی، ص ۳۶۶)

سال و فاتش از فقرهٔ امیذ جود (۷۶۴) برآورده و صاحب عرفات همین قطعه را به نام قوام‌الدین ابو اسحاق بنجیری قرارداده و گویا بدین طور ظاهر نموده که خواجه قوام‌الدین صاحب عیار (که حافظ سال و فاتش را ۷۶۴ قرارداده) و قوام‌الدین ابواسحاق بنجیری شخصی واحد بوده‌اند اما این نتیجه درست نیست، خواجه قوام‌الدین صاحب عیار ممدوح حافظ و قوام‌الدین ابو اسحاق بنجیری به گفتهٔ عرفات استاد حافظ بوده‌اند و هر دو را یکی شمردن اشتباه است چنانکه در فوق شرح شد.

اسناد و مدارک

۱- تذکرهٔ میخانه، تألیف عبدالنبی فخرالزمانی، تصحیح احمد گلچین معانی، چاپ تهران.

۲- تذکرهٔ میخانه، تألیف عبدالنبی فخرالزمانی، تصحیح محمد شفیع، لاهور، ۱۹۲۶.

۳- تذکرهٔ عرفات العاشقین، تألیف تقی اوحدی، کتابخانهٔ خدابخش، پتنه، فارسی ۳۳۰.
۴- دیوان حافظ، به اهتمام علامهٔ قزوینی و قاسم غنی، زوار، تهران.
۵- شدّالازار، تصحیح قزوینی و عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۸.
۶- هزار مزار، تصحیح نورانی وصال شیرازی، شیراز ۱۳۲۸.
۷- مجلّهٔ قند پارسی، فصلنامهٔ شمارهٔ ۱۱، مرکز تحقیقات فارسی رایزنی فرهنگی، سفارت جمهوری اسلامی ایران، دهلی نو، ۱۳۷۵.
۸- مجمع‌الفصحا، تصحیح مظاهر مصفّا، ج ۲، ص ۱۸.
۹- ریاض‌العارفین، چاپ تهران، ۱۳۴۴.
۱۰-فارسنامهٔ ناصری، تصحیح منصور رستگار فسائی، انتشار بنیاد فرهنگ، ج ۲، ۱۳۶۷.
۱۱-شیرازنامه، تصحیح اسماعیل واعظ جوادی، انتشار بنیاد فرهنگ ایران، (۱۲۲)
۱۲-فرهنگ معین (اعلام)، ج ۵، ۱۳۲۰.

شیخ علی حزین و هند

○ پرفسور سید امیر حسن عابدی
دانشگاه دهلی، دهلی

شیخ محمد علی حزین بن ابی طالب، شاگرد پدر و عم خود شیخ ابراهیم جیلانی، ملا محمد باقر مجلسی[1]، میر محمد مسیح زمانی، محمد فسائی، شاگرد آقا حسین خوانساری، ملا شاه محمد و مولانا محمد فصیح فسائی است و اگرچه اصلاً از لاهیجان بوده، اما در اصفهان در سال ۱۱۰۳ هـ/۲-۱۶۹۱ م متولّد شد و پس از تحصیلات علوم رایج در سال ۱۱۳۵ هـ/۳-۱۷۲۲ م به مکّه رفت و از آنجا به اصفهان بازگشت. در سال ۱۱۴۶ هـ/۴-۱۷۳۳ م عازم هند شد و از راه تتّه ملتان و لاهور به دهلی رسید. از دهلی به اکبرآباد و بنارس و عظیم‌آباد (پتنا) و بنگال رفته دوباره به شهر مقدس بنارس برگشت و در آنجا اقامت گزید و در سال ۱۱۸۰ هـ/۶۷-۱۷۷۶ م در همانجا درگذشت و در فاطمین مدفون گردید.

خوشبختانه بنده در سال ۱۹۵۵ میلادی به لاهیجان رفتم و موطن اصلی این شاعر بزرگ را دیدم. به علاوه بنارس یا کاشی که امروز آن را «وارانسی» می‌گویند از وطن من تقریباً ۸ کیلومتر فاصله دارد. گذشته از این تقریباً چهار سال در آن شهر مقدّس به عنوان دانشجویی بسر برده‌ام.

فاطمین که حزین و بزرگان دیگر در آنجا مدفونند مرکز بزرگ دینی مسلمانان آن شهر است که هر سال در روزهای مخصوص مثل روز عاشورا، بیستم صفر و بیست و

۱- ۱۰۳۷-۱۱۱۰ یا ۱۱۱۱ هـ/۲۸-۱۶۲۷-۱۶۹۹-۱۶۹۸ یا ۱۷۰۰-۱۶۹۹ م

یکم رمضان المبارک عزاداران امام حسین و عاشقان حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب در آنجا جمع می‌شوند و سینه زنی و نوحه خوانی می‌کنند.

در میان اینگونه مردم، بزرگ‌ترین شهنایی نواز (نی‌نواز) بسم الله خان در حالت سینه زنی دیده می‌شود. اینجا باید متذکّر بشویم که بسم الله خان به هیچ قیمت از اوّل محرم تا دهم محرم شهنائی نمی‌نوازد. البتّه روز هفتم محرّم مرثیهٔ امام حسین را با شهنایی می‌نوازد و هزاران هندو و مسلمان آن را گوش می‌کنند. وی سالها پیش به ایران دعوت شده بود و آمدنش فقط برای زیارت مشهد مقدّس و روضهٔ امام رضا بوده است. وی با خانوادهٔ روحانی ما ارادت دارد.

اینجانب بارها به فاطمین رفته و مناظر غم و الم را مشاهده نموده و مقبرهٔ حزین را زیارت کرده‌ام.

یکی از اجداد شیخ علی حزین، محقق العارفین شیخ زاهد گیلانی[1]، پیر و مرشد شیخ صفی‌الدین اردبیلی[2]، جدّ پادشاهان صفوی، بود. از این رو خانوادهٔ حزین روابط عمیقی با پادشاهان صفوی داشته و حزین هر جا که زندگی می‌کرد مورد احترام پادشاهان و امرا، دانشمندان و علما بوده است. اگر در ایران شاه طهماسب ثانی[3] به خانهٔ او می‌رفت، در هند نواب شجاع‌الدوله بهادر[4] و امرا و شاهزادگان در خدمت او حاضر می‌شدند. نواب عمدة الملک امیر خان بهادر متخلص به انجام[5] خیلی به وی علاقه داشت و از حضور محمد شاه[6] سلطان مغول گورکانی بیست لک وام برایش گرفت. بنارس در زمان اقامت شیخ علی حزین، مرکز بزرگ زبان و ادبیات فارسی شده بود. حتّی مستخدم حزین هم شعر می‌سرود، یک روز حزین گفت:

رمضانی مگسان می‌آیند

۱- تاج‌الدین ابراهیم بن شیخ روشن امیر.

۲- وفات: ۷۳۵ هـ/۱۳۳۴ م.

۳- ۱۱۳۵-۱۱۴۴ هـ/۱۷۲۲-۱۷۳۱ م.

۴- ۱۱۷۷-۱۱۸۸ هـ/۱۷۵۳-۱۷۷۵ م.

۵- وفات: ۱۱۵۹ هـ/۱۷۴۷ م.

۶- ۱۱۳۱-۱۱۶۱ هـ/۱۷۱۹-۱۷۴۸ م.

و رمضانی جواب داد:

ناکسان پیش کسان می‌آیند

واله داغستانی از اصفهان تا دهلی تقریباً همراه و همسفر حزین بوده است. وی می‌نویسد: "شیخ محمد علی حزین در سخنوری فسانهٔ دهر است. الحق امروز سخنرانی مثل او در روی زمین وجود ندارد و پایهٔ سخن را بجایی رسانیده که شهباز اندیشه در حضور رفعتش پر می‌ریزد، جامع انواع طرز سخن و حاوی اقسام این فن در عهد خود است. القصّه گاهی باتّفاق و گاهی به تقدیم و تأخیر طی مسافت ره نموده به دهلی وارد شدیم. رایت قهرمان ایران پرتو و راه به هندوستان افکند. حضرت شیخ لابد به دهلی تشریف آورده در کلبهٔ این ذرّهٔ ناچیز منزوی و مختفی ماند... تا حال تحریر ایشان در شاهجهان‌آباد تشریف دارند... شیخ درین جزو زمان سرآمد سخنوران عالمست"[1].

بسیاری از علما و شعرا و نویسندگان هند صحبت شیخ را دوست می‌داشتند. بندرابن داس خوشگو او را در بنارس مفصّل دیده و از صحبت وی استفاده کرده بود. وی می‌نویسد: "شیخ پاک دین فارغ از آن و از این محمد علی حزین... از بزرگان ایران زمین و صاحب فکر رزین است... چند سال است که به دارالخلافه شاهجهان‌آباد زینت افروز است و عالمی از برکات خدمتش بهره افروز... اعتقادی به متقدمین مثل شیخ سعدی و خواجه حافظ شیراز و پارهٔ به فغانی دارد و دیگر تازه گویان مثل صائب و سلیم و کلیم را وجود نمی‌گذارد... مردم را گمان آنست که حضرت شیخ دست غیب دارد...

درین که حضرت ایشان از سیر عظیم‌آباد معاودت کرده به بنارس تشریف آوردند... فقیر که از گوشه نشینان اینجاست، چند شعر به خدمت ایشان فرستاده استدعای ملازمت نمود، طلب فرمودند، چون به سعادت حضور رسید، فرشته دید بآب و گل رحمت سرشته و عشق الهی سراپایش یک درد آلود آفریده. خیلی مرد بزرگ دردمند گداخته از خود رمیده به نظر آمده. به تقریب این چند شعر خود می‌خواند... الله تعالی

۱- واله داغستانی؛ ریاض الشعرا، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۳۷.۵۲، موزهٔ ملی، دهلی‌نو، ص ۱۱۸.

سایهٔ هما پایه‌اش بر سر سخن و سخنوران دیرگاه دارد. دیوانش قریب ده هزار بیت مشهور و متداول است...

این غزل زادهٔ طبع مبارکش در شاهجهان‌آباد طرح شده بود:

ای وای بر اسیری کز یاد رفته باشد　　　در دام مانده باشد صیاد رفته باشد

در این رفیق از فقیر... این بیت رنگ بتول یافته:

آواز تیشه امشب از بیستون نیامد　　　شاید به خواب شیرین فرهاد رفته باشد[1]

مردان علی خان مبتلا وقتی که تذکرهٔ خود را می‌نوشت، حزین در شاهجهان‌آباد اقامت داشت. وی دربارهٔ حزین می‌نویسد.

"بلند پرواز سپهر نکته پردازی، مهر جهان سیر فلک، نتیجهٔ متقدمین و متأخرین شیخ محمد علی حزین... تا حالت تحریر در شاهجهان‌آباد تشریف دارد. پادشاه و امرا کمال محبت و مراعات بوی دارند. این ابیات از دیوانش انتخاب کرده مرقوم می‌گردد"[2].

رای صاحب خاموش دهلوی در بنارس در ملازمت انگلیس بود و وقت خود را با شیخ علی حزین صرف می‌کرد. پس از درگذشت وی هفت قطعهٔ تاریخ سروده است که یکی از آنها بدین قرار است:

آنکه مانندش نخواهد دید باز　　　چشم گردون شاعر معجز خیال

بود از هجرت هم از روی عدد　　　یکهزار و یک صد و هشتاد سال

نسخه‌های خطی دیوان خاموش در موزهٔ ملی، دهلی نو[3] و کتابخانهٔ جامعهٔ همدرد[4] نگهداری می‌شوند[5] صاحب الذریعه و استاد خیامپور هم از وی ذکر نموده‌اند.

۱- بندرابن داس خوشگو: سفینهٔ خوشگو، تصحیح سید محمد عطاءالرحمن عطا کاکوی، ادارهٔ تحقیقات عربی و فارسی، پتنا، ۱۳۷۸ ه/۱۹۵۹ م.

۲- مردان علی خان مبتلا: منتخب الاشعار، ترتیب و تلخیص دکتر محمد اسلم خان، اندو پرشین سوسائیتی، دهلی، ۱۹۷۵ م.

۳- شماره ۷۶۰۷۷.

۴- شمارهٔ ۱۱۱۵، مورخ ۱۲۰۸ هجری.

۵- رجوع شود به مقالهٔ بنده: دیوان قصاید خاموش، معارف (سپتامبر ۱۹۹۵ م)، دارالمصنفین، شبلی آکادمی، اعظم‌گره.

مولوی ابو محمد عبدالغفور خان بهادر متخلّص به نسّاخ و میر غلام علی آزاد در تاریخ وفات شیخ گفته‌اند:

پی سال ترحیل و فوت حزین نوشتم غم جاودان حزین

علامّهٔ عصر شاعر خوب افسوس که از میانه برخاست

تاریخ وفات او نوشتیم از فوت حزین حزین دل ماست

مؤلفین نتایج الافکار و سفینهٔ هندی سال وفات حزین را ۱۱۰۳ و ۱۱۷۷ هجری نوشته‌اند که اشتباه است.

پس از وفات حزین مردم به زیارت مزار شیخ می‌رفتند و می‌روند. بگواند‌اس هندی می‌نویسد: "فرمان روای اقلیم سخنوری و کشور گشای مملکت بلاغت گستری، ماهر اکثر فنون و عالم بسیاری از علوم بود... چون نادر شاه بر ایران تسلط یافت شیخ... به هند شتافت. چندی در شاهجهان‌آباد سکونت داشتند... در اواخر... به بنارس رسیده... در باغی مطبوع مکان مزار خود تیار ساخت... به‌اعتقاد راقم کسی به بسیار دانی و زبان آوری در آن عهد نبود... کلیاتش... تخمیناً سی هزار بیت از نظر راقم گذشته...

هنگامی که راقم در بنارس وارد شد، برای زیارت مزار آن بزرگوار رفتم. این دو بیت را دیدم:

زبان دان محبت بوده‌ام دیگر نمی‌دانم

همی دانم که گوش از دوست پیغامی شنید اینجا

حزین از پای ره پیما بسی سرگشتگی دیدم

سر شوریده بر بالین آسایش رسید اینجا

بر لوح مزار این بیت بود:

روشن شد از وصال تو شبهای تار من صبح قیامت است چراغ قرار من

که در چراغ مزار کنده دیدم. چوترهٔ مزار پائین قدم رسول است. گویند این ابیات را در حیات خود حضرت شیخ برای همین مصلحت گفته بود[1].

۱- بهگوان داس هندی: سفینهٔ هندی، مرتبهٔ سید شاه عطاءالرحمن عطا کاکوی، ادارهٔ تحقیقات عربی و فارسی، پتنا، چاپ ۱۹۵۸ م.

حسین قلی خان عظیم‌آبادی می‌گوید: "حزین افضل الفضلاست و اعلم العلمای، محقق دوران و همه دان خوش زبان... اباً و جدّاً از فروغ علوم متجلّی بود و از زیور کمال متحلّی بود در اکثر علوم و زبان دانی و بلاغت گستری و سخن سرائی سرآمد فضلای دهر گردید و تزکیهٔ نفس و عبادات الهی و ریاضت شاقه تصفیهٔ باطن نموده عارف... خداداد، واقف اسرار بی معلمی شد. در... خط شفیعا دست قدرتی داشت... باتفاق علی قلی خان واله داغستانی... به ارادهٔ گلگشت سرزمین هند... به دهلی آمد... راقم سطور را نیز دو سه بار اتفاق زیارت روضهٔ طیّبهٔ آن مصدر فضل و دانش افتاده"[1].

شعرا و نویسندگان هند شیخ را بسیار ستوده‌اند. محمد قدرت الله گوپاموی می‌نویسد: "مطلع دیوان سخن سنجی، شیخ محمد علی حزین لاهیجی... در مراتب شعری شاعر گران مایه و ناظم بلند پایه بوده از طبع سلیم و فکر مستقیم گوی سبقت از معاصرین ربوده. اشعار آبدارش تشنگان وادی سخن را بزلال خوشگوار معانی سیراب گردانید و کلام با نظامش شایقان این فن را به فصاحت و بلاغت در نظم پردازی رهنمون گردید. نظم بی‌نظیرش از تکلّف مبرّا و ابیات دلپذیرش از تصنّع معرّا. الحق داد سخنوری داده و ابواب نظم گستری گشاده"[2].

بزرگ‌ترین شاعر دو زبانهٔ اردو و فارسی اسدالله خان غالب دهلوی[3] بارها در تمجید و توصیف شیخ علی حزین ابیات خوب سروده است. می‌گوید:

غالب مذاق ما نتوان یافتن زما　　رو شیوهٔ نظیری و طرز حزین شناس

*

بدو بیتی زگفته‌های حزین　　صفحه را طرّهٔ ایاس کنم

۱- حسین قلی خان عظیم‌آبادی: تذکرهٔ نشتر عشق، آکادمی علوم تاجیکستان، انستیتوی خاورشناسی، با تصحیح و مقدمه اصغر خان فدا، دوشنبه، نشریات دانش، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۴۷۵.

۲- محمد قدرت الله گوپاموی: نتایج الافکار، چاپخانهٔ سلطان، بمبئی، دی‌ماه ۱۳۳۶.

۳- ۱۲۱۲-۱۲۸۵ هـ/۱۷۹۷-۱۸۶۹ م.

و در تقریظ کلیات خود می‌نویسد: "شیخ علی حزین بخندهٔ زیر لبی بی‌راهه روی مرا در نظر جلوه‌گر ساخت"[1].

منشی نولکشور خدمت بزرگ به فرهنگ اسلامی و ایرانی نموده است و هند افتخار دارد که کلیات و دواوین و کتابهای بی‌شمار عربی و فارسی در مطبع همین نولکشور به چاپ رسیده است. بیش از صد سال است که کلیات حزین در مطبع نولکشور، کانپور، در سال ۱۲۱۱ ه‍/۱۸۹۳ م به طبع رسیده است.

در خاتمه طبع جدید مع تاریخ، ابو ناظم محمد حامد علی حامد می‌گوید:

زهی کلیات حزین طبع شد   خهی نکته دان حبذا کلیات
بفرمان منشی عالی همم بشد طبع این   بارها کلیات رقم کرد حامد خوش کلیات

۱۲۱۱ هجری

نیز در خاتمه نوشته شده است: "بسیار شاهزادگان دهلی شاگردی وی را تاج تارک افتخار خویش شمردند... پاسخ نامه را باین شعر مختوم می‌کرد:

از بنارس نروم معبد عام است اینجا   هر برهمن بچهٔ لچمن و رام است اینجا

... اصل اینست که شیخ به سجّادهٔ صلح کل تمکن می‌داشت"[2].

علاوه بر این نوشته شده است که "روایت می‌کنند که در قرب ایام وفات شیخ... یکی از دوستانش... از ولایت در دهلی و از دهلی به بنارس رسید. چون خبر واقعهٔ جانکاه سامعه کوب شنید، بهر فاتحه بر قبر برفت و این شعر را که بر قبر نوشته بود حسب حال خویش دید...

دیر آمدی بخاکم و این از تو دور بود   دامن فشاندنت به مزارم ضرور بود[3]

تقریباً پس از صد سال دیوان حزین دوباره در ایران انتشار یافته است[4].

۱- کلیات غالب، مطبع نولکشور، بار سوم ۱۳۴۳ ه‍/۱۹۲۴ م.
۲- کلیات حزین، ص ۱۰۳.   ۳- ص ۱۰۴.
۴- دیوان حزین لاهیجی، به ضمیمهٔ تاریخ و سفرنامهٔ حزین، به تصحیح و مقابله و مقدمهٔ بیژن ترقی، از انتشارات کتابفروشی خیام، چاپ دوم اردیبهشت‌ماه ۱۳۶۲.

در ظرف این صد سال کلیات و دیوان حزین طوری در ایران نایاب و کمیاب و نادر بود که کسی سرقه کرده کلام وی را به نام خود انتشار می‌داد. دکتر سید هادی حائری در این زمینه تحت سرقات می‌نویسد: "چند سال پیش ازین، پیر مردی ظهور کرد که در فاصلهٔ بسیار اندک توانست مقامی فراتر از دیگران به دست آورد، تاکه آوازه‌ی شاعری او، در همه اقطار این کشور پیچید...

نویسندهٔ این سطور نیز از دلباختگان غزله‌ای شورانگیز این پیر مرد «بزرگوار» گردید... پس از مدتی، هنگام مطالعه‌ی یکی از تذکره‌ها، چند بیت از "شعرهای این پیر مرد بزرگوار معاصر» [!] را در شرح احوال حزین لاهیجی یافت... به جستجو پرداخت و در تذکره‌های دیگر، ابیات دیگری نیز از همین دست یافت که این شاعر" [!] معاصر، از غزلیات حزین تضمین کرده بود!!

سپس دیوان حزین را در مطالعه گرفت... و دانست که هرچه بیشتر، غزلیات حزین را «رونویس» کرده و فقط تخلّص آنها را دگرگون ساخته و به نام خویش در جراید و مجلات مرکز، چاپ و منتشر کرده است.

نویسنده هنگامی که این موضوع را در یکی از مجلات هفتگی تهران منتشر کرد، بسیاری از مریدان [!] این پیر مرد به فریاد برخاستند... سر انجام داستان خاتمه یافت و پذیرفتند که این غزلها از حزین لاهیجی بوده است و او از دیوان حزین رونویسی کرده و با تغییر تخلص به نام خود منتشر می‌ساخته است. بعداً آن شخص از در توجیه درآمد و به رؤیا و کشف و کرامت دست زد و به گروه مریدان فرمود که "در عالم خواب حزین را دیدم و او بمن گفت که من (یعنی حزین) شاعر خوبی هستم... اما گمنام مانده‌ام... از تو؟ "می‌خواهم که این شعرها را به نام خود منتشر کنی..."

یادآوری این نکته از نظر تاریخی بی‌مناسبت نیست که در روزگار حزین نیز گویا بعضی از غزلهای وی را شاعری سرقت برده و حزین این قطعه را که مناسب حال این مرد روزگار ما [!] نیز هست، سروده است:

غزلی برده «رندکی» از من　　که نگویم زننگ، نامش باز

«بوالهوس» کی شده است محرم راز؟ — سخن عاشقانه نمایان است[1]

[استاد دکتر شفیعی کدکنی]

مؤلفین ریاض الشعرا، سفینهٔ خوشگو، سفینهٔ هندی، منتخب اللطایف، نتایج الافکار، منتخب الاشعار، نشتر عشق و ریاض العارفین[2]، از ابیات حزین ۵۰۰ بیت، ۱۴ بیت، ۳ غزل و سه بیت، ۱۳ بیت، ۶۳ بیت و یک رباعی، ۴۸ بیت، ۱۵۰ بیت و چهار رباعی و ۵۳ بیت انتخاب نموده‌اند. اینجانب مزید از آنها ابیاتی انتخاب نموده است که در ذیل داده می‌شود:

داغ سودای تو دارد دل دیوانهٔ ما — کعبه لبیک زند بر در بتخانهٔ ما

*

این است که دل برده و خون‌کرده کسی را — بسم الله اگر تاب نظر هست کسی را

*

به هند گشته زمین‌گیر ناتوانی ما — رسیده است لبیک روز زندگانی ما

*

تا باد صبا بوی حرا در چمن آورد — برداشته هر شاخ گلی دست دعا را

*

جنون را کارها باقیست با مشت غبار ما — که بازی گاه طفلان می شود خاک مزار ما

*

خواه از لب مسیحا خواه از زبان ناقوس — صاحبدلان شناسند آواز آشنا را

*

۱- دکتر سید هادی حائری: شاطر عباس، یکی از عوام الناس و شاعری با احساس (بخش دوم)، آشنا، شمارهٔ بیست و نهم، سال پنجم، خرداد و تیر ۱۳۷۵/ژوئن و ژوئیه ۱۹۹۶، تهران.

۲- آفتاب رای لکهنوی: تذکرهٔ ریاض العارفین، به تصحیح و مقدمه سید حسام‌الدین راشدی، از انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۹۶ هـ/۱۹۷۶ م.

شعور محشر از دل پیر و جوان برخاست است

تیغ بیدار که یارب از میان برخاست است

در دل چو یاد رخ او نور فرو ریخت

چون طور بنای دل رنجور فروریخت

آمد آن شمع شبی بر سروسانم سوخت

جستم از جای چنان گرم که دامانم سوخت

چیده از دام قفس طرفه بساطی هر سو

عشق پنداشته ما را پر پروازی هست

فتنهٔ روز جزا در قدم جلوهٔ اوست

با قیامت قد او دست و گریبان برخاست

بی‌کس تر ازین عاشق دلخسته کسی نیست

عمریست که بیمارم و عیسی نفسی نیست

شهید کوی محبّت شوم که هر گامی

هزار خضر درو نیم بسمل افتاده است

در دایرهٔ گردش افلاک ندیدم

چشمی که بدنبال نگاهت نگران نیست

کشور حسن ترا باغ و بهاری عجبی است

هر طرف مستی و هر گوشه غزل خوانی هست

حق را بطلب مسجد و میخانه کدامست

از باده بگو شیشه و پیمانه کدامست

*

گریبان چاکم و جانان مرا دیوانه پندارد شکایتهای هجران مرا افسانه پندارد

*

دوستان در صف هنگامهٔ مرگم جمعند کاش آن دشمن جان هم به تماشا برسد

*

در دیده مرا بی‌تو پریشان نظری بود خونابهٔ آغشته به لخت جگری بود

❁

نگه رنگین تراز گل می‌کند روئی که او دارد ز دل صد پاره نازک‌تر بود خوئی که او دارد

صبر دل عاشق کم و غمهای تو بسیار رحم است بر آن خسته که شیدای تو باشد

❁

نشیند خیال تو در گوشهٔ دل چو یوسف که را کُنج زندان نشیند

همین بس که در فکر شبهای مجنون سر زلف لیلی پریشان نشیند

❁

می‌آید از کوی مغان طرز طرب ناکش نگر صبح قیامت می‌دمد پیراهن چاکش نگر

❁

حزین را که ما دیدیم صد ره تنگ می‌آمد مسلمان راز ایمانش برهمن راز آئینش

❁

گر یاد حزین وعدهٔ دیدار نماید تا روز جزا با دل و چشم نگران باش

❁

روی که جلوه کرد که حیرانم اینچنین زلف که دیده‌ام که پریشانم اینچنین

❁

بنمای رخ چون دیده را گرم تماشا کرده‌ای

ور خوش بود مستوریت ما را چه رسوا کرده‌ای

❁

کرده است بهار عجبی خار بیابان از دشت گذشته است مگر آبله پائی

سواد هند خاطر خواه باشد بی‌کمالان را نماید خانهٔ تاریک روشن چشم عریان را

❁

داغند ز رخسار توای رشک چمنها چون لالهٔ شهیدان چمن زار کفنها

❁

داریم حزین این غزل از فیض فغانی
«هر جا که رود همره یارست دل ما»

به لب از غنچه حزین مهر خموشی زده‌اند
هند لبان همه در فصل غزل خوانی ما

•

زاهد حق پرست من منکر برهمن مشو
بی خبر از حقیقتی چاشنی مجاز را

حزین اگر خلفی زیب دودمانم نیست
بس است این غزل تازه یادگار مرا

قدر کلامم فزود از حسد مدّعی
رشک بشاهی رساند یوسف محسود را

از دوم مولوی حزین آذر من بهار شد
در مگشا و کم نما گلشن نور سیده را

حزین اردست و بازوی تو عاجزگشته از پیری
بفرق سفلگان مردانه زن تیغ زبانی را

•

درین زمانه نه یاری نه غمگساری هست
غریب کشور خویشیم روزگاری هست

حزین از کعبهٔ اسلام باز آی
حرمگاه صنم را آذری هست

این غزل گوش زد واله دانا دل کن
آنکه از مهد مسیحای سخندان برخاست

عالم تمام از رخ جانانه روشن است
از یک چراغ کعبه و بتخانه روشن است

حیرت افزا صنمی کز دل ما برده قرار
کعبه هم سنگ نشان دو بتخانهٔ اوست

قدر گهر و سنگ بمیزان تمیز است
گر خار شد ستم ز عزیزان گله‌ای نیست

خود گوش کن امروز حزین آنچه سرائی
جز فهم سخن سنج سخن را صله‌ای نیست

نشناخته بودیم دری غیر در دل
ما را بچه تقصیر فلک در بدر انداخت

از شوق تو دل خانه بدوشست وگرنه
در کوی غم آوارهٔ ما هم وطنی داشت

عمریست حزین از نظرت رفت و نه گفتی
درگاه صنم خانهٔ ما برهمنی داشت

این جواب غزل دلکش سعدیست حزین
که نی خانهٔ آتش نفسم را دم ازوست

این آن غزل قاسم انوار که فرمود
«با عشق ز تسبیح و مصلاً نتوان گفت»

ناید سرم بسدره و طوبی فرو حزین
ظلّ لوای شاه خراسانم آرزوست

از قحط سخن سنج بلب مهر خموشی است
زین مرده دلان خامهٔ من شمع مزار است

•

غوغای حزین است ز فریاد نظیری «بانگی که نباشد نکند کوه صدا هیچ»

•

از دست حزین ندهی مصراع سنائی را «از یار بهر زخمی افگار نباید شد»

•

می‌برد مصرع حافظ دلم از دست حزین «تکیه بر عهد گل و باد صبا نتوان کرد»

•

تازه کردی روش حافظ شیراز حزین «که ز انفاس خوشش بوی کسی می‌آید»

•

رفت الفت وطن بخرابات از دلم ساقی غریب پرور و می در اياغ بود

•

حزین یک رشحه از فیض عراقیست «نخستین باده کاندر جام کردند»

•

این آن غزل که گفته پیش از حزین سنائی این طرز گفتگو را از وی شنید باید

•

چو چنگ پشت حزین شد زغم دو تا و هنوز نشد که گوش ز چنگ و رباب بردارد

•

خامه شکّر شکن از عارف رومیست حزین طوطیان را به صدا در شکرستان آرید

•

مشو فسون زهد که در تیره خاک هند هر کس نیافت دولت دنیا فقیر شد

•

نبود ترا حریف کسی در سخن حزین با خامهٔ تو گوی زمیدان که می‌برد

•

حزین آزرده دارد بی‌کمالان را نوای تو دل زاغ و زغن از طوطی شیرین زبان رنجد

•

بر کش از دل نفس مولوی روم حزین   تا ز گلزار و سمن رنج خزان برخیزد

*

حزین چون شمع محفل فارغ از اندیشهٔ رزقم
چو روزی از دل خود گشت بی‌تشویش می‌گردد

*

حزین از آب حیوان سخن باقیست نام من
چو مرگ از زندگانی در جهان آثار نگذارد

*

حزین ازین غزلت تازه گشت طرز فغانی   سزد زسدره فرودآید و زمین تو بوسد

*

شمعها بر درِه‌ام از صدق بخاک شهدا   تا دل و دیدهٔ خونا به چکانم دادند

*

کس نیست حزین پرسد از احوال غریبان   در ماتم ما مهرو وفا را که خبر کرد

*

این جواب غزل مرشد رومست که گفت   «من ببوی تو خوشم نافهٔ تاتار مگیر»

*

پیمانهٔ لعلش را کوثر زسیه مستان   میخانهٔ چشمش را صد کعبهٔ دین اندر

*

حزین از مردم دنیا نه‌ای یارا بدامن کش   زباغی کاشیان زاغ شد کنج قفس بهتر

*

زلف کدامین مه جبین دارد گرفتارش چنین   بیتابی شامش ببین آه سحر گاهش نگر
بی‌مطرب و می چشم تری را چکند کس   پیمانهٔ خون جگری را چکند کس

*

چو شمع انجمن افروز کفر و ایمان باش   به مدّعای دل کافر و مسلمان باش

*

عیش وطن چکار کند با دل حزین — مرغ شکسته بال مرا ز آشیان چه حظ

*

دایم به تلخکامی یاران خورم دریغ — بر خوان دهر سفله به مهمان خورم دریغ
در عالمی که اهل تمیزند ابلهان — یک سان بحال زیرک و نادان خورم دریغ

*

عاقل گریزد از دهن اژدها حزین — هشدار تا که مفت نیفتی بدام خلق

*

این می حزین افاضهٔ مینای جامی است — «بر کف گرفته جام مصفّا برون رویم»

*

سامان سخن کو دل ویران حزین را — بغداد خرابست به سلطان چه نویسیم

*

مطرب زنوای عارف روم — این پرده بزن که یار دیدم

*

زهند تیره دل چون شمع روشنگر برون رفتم — بپای خود باین بزم آمدم از سربرون رفتم

*

شاید زکفر عقدهٔ دل وا شود حزین — از دست سبحه داده و زنّار بسته‌ام

*

دلم از نغمهٔ حافظ بسماعست حزین — «در نهانخانهٔ عشرت صنمی خوش دارم»

*

بشنو حدیث حافظ شیرین سخن حزین — «دور فلک درنگ ندارد شتاب کن

*

حزین دور از وطن زین صعبتر دادی نمی‌باشد
بلای آفت دونان غم مهجوری یاران

*

حزین از زندگی این بس مراکز بعد مرگ من
کند خوش اهل معنی را کلام دلپذیر من

*

این جواب غزل خواجه سنائیست حزین — خواهد این تازه غزل ناز بدیوان کردن

*

شد ملک دلها سربسر از طرهات زیر و زبر — گردد مسلمان خیره سر در حلقهٔ زنّار تو

*

تو و مستوری حسن و من و رسوائی عشق — سینهٔ چاک زمن عشوهٔ پنهان از تو

*

دارم حزین بزیر نگین ملک فقر را — ایران به نیم حبّه و توران به نیم جو

*

می‌رسی ای صبا اگر از سرکوی یار من — بوی از آن چمن چه شد برگی از آن بهار کو

*

این آن غزل عراقی ماست — آن پرده سرای عاشقان کو

*

عنقای مغربی که جهان زیر بال اوست — از بوالحسن به حضرت عطّار آمده

*

سوی محراب شدم لب می‌ناب آلوده — در بغل مصحف و دامن به شراب آلوده

*

این جواب غزل قاسم انوار که گفت — «می به مستان بده و توبه به هشیاران ده»

*

حرم کعبه را زیادم برد — طوف بیت الحرام بتخانه
در سرا پردهٔ وجود حزین — همه عشقست باقی افسانه

*

بشنو چه خوش سرود حزین اوحدی ما «ای روشن از رخ تو زمین و زمان همه»

❁

سودای رخ و زلف تو در بتکدهٔ دل قدر صنم و قیمت زنّار شکسته

❁

میخانه‌ها در جوش تو دیوار و در مدهوش تو مست از لب خاموش تو ناقوس هر بتخانه‌ای

❁

مومن برهمن می‌کند نیرنگ سازیهای تو رخ در نقاب افکنده‌ای عشق آشکارا کرده‌ای

❁

دیده جز بوالعجبی هیچ نه بیند در هند فلک انداخته ما را بدیار عجبی

❁

جواب نکتهٔ رنگین او حدیست حزین سزد که بر ورق لاله این نگار کشی

❁

حزین افسانه‌ام جا دودمان را مهر بر لب زد بیزم گفتگوی عشق اعجاز مرا دیدی

❁

نباشم چرا سرخوش و پای کوبان بدست است زلف پریشان معنی
سرابست لفظی که جان در تنش نیست لبی تر کس از آب حیوان معنی

❁

در جهنّم کدهٔ هند که از تاب هوا شعله ور چون به پروانه بود بال ملخ

❁

زندگانی حزین پر از حوادث گوناگون بوده، اما شاعر به هیچ وجه هنر اصلی خود را از دست نداده و در زمان خود بزرگترین شاعر ایران و هند بوده است. به علاوه وی دوستان و شاگردان و آشنایان بی‌شماری داشته و با مراکز گوناگون ایران و هند آشنا بوده است. از میان معاصران وی میرزا بدیع نصرآبادی اصفهانی فرزند میرزا طاهر نصرآبادی و از میان شاگردان وی شیخ آیت الله کشمیری متخلص به ثنا می‌باشند.

میرزا ابراهیم ادهم فرزند بن میرزا رضی آرتیمانی به هند آمده و با یکی از پرورده‌های دختر شاهجهان[1] ازدواج کرد. نوادهٔ وی میرزا هاشم آرتیمانی همدانی اول هاشم تخلّص می‌کرد، اما بعداً باستصواب حزین دل تخلّص کرد.

از میان شاگردان معتبر و ممتاز حزین راجه رام نراین موزون[2]، ناظم عظیم‌آباد بود که به سبب خواهش و استدعای وی شیخ به عظیم‌آباد رفت.

صاحب روز روشن یک حزین دیگر را هم ذکر نموده است. طبق گفتهٔ وی سید محمد مشهدی متخلص به حزین می‌باشد و این شعر را هم از وی نقل کرده است:

چون برون روم ز بزمش غم این کند هلاکم ☼ که ز صحبتم مبادا المی کشیده باشد[3]

☆ ☆ ☆

۱- ۱۰۳۷-۱۰۶۸ هـ/۱۶۲۸-۱۶۵۸ م.

۲- وفات: ۱۱۷۷ هـ/۱۷۶۳ م.

۳- مولوی محمد مظفر حسین صبا: روز روشن، به تصحیح و تحشیهٔ محمد حسین رکن‌زاده آدمیت، کتابخانهٔ رازی، ۱۳۴۳، ص ۱۹۹.

استاد بهگوت سروپ

دانشمند برجستهٔ زبان و ادبیات فارسی

○ پرفسور محمد اسلم خان
دانشگاه دهلی، دهلی

استاد بهگوت سروپ، فرزند آقای برجموهن لال در یک خانوادهٔ متوسط الحال کایستهه در روز ۲۳ دسامبر ۱۹۱۰ (دوم دی‌ماه ۱۲۸۹ ش) چشم به جهان گشود. تحصیلات مقدماتی را در یک مدرسهٔ دولتی دهلی در سال ۱۹۲۶ م به اتمام رسانیده، مدرک دبیرستان را از خالصه کالج آمرتسر در سال ۱۹۲۸ م به دست آورد. برای تحصیلات عالی در هندو کالج (وابسته به دانشگاه دهلی) مشغول شد. وی در سال ۱۹۳۰ م در دانشگاه دهلی دورهٔ لیسانس را گذرانده و برای فوق لیسانس در رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی و علوم شرقی رهسپار شهر لاهور شد که در سال ۱۹۳۴ م فارغ التحصیل این رشته گردید. از استادان شاخص و برجستهٔ وی، پرفسور حافظ محمود شیرانی و پرفسور اولاد حسین شادان بلگرامی بودند. گاهی خاطرات استادان خود را بیاد آورده می‌گفت:

"افتخار دارم که در خدمت استادان ممتاز چون پرفسور حافظ محمود شیرانی و پرفسور اولاد حسین شادان بلگرامی، شعر کلاسیک فارسی را آموختم".

استاد بهگوت سروپ، کار تدریس فارسی را در سال ۱۹۳۴ م از دیال سینگ کالج واقع در لاهور شروع کرد. سپس در سال ۱۹۳۵ م در کالج قدیمی خود هندو کالج

به عنوان استادیار فارسی تعیین شد و تقریباً ۲۴ سال در آن کالج انجام وظیفه نمود و پس از تأسیس کلاسهای شبانهٔ فوق لیسانس در دانشگاه دهلی در سال ۱۹۵۹ م به این مؤسسهٔ جدید انتقال یافت و بعد از خدمات شایستهٔ ۴۰ ساله در سال ۱۹۷۵ م از خدمات دانشگاهی باز نشسته شد.

استاد بهگوت سروپ در دوران خدمت خود در دانشگاه دهلی به عنوان همکار و همیار فعال شمس العلما مولانا عبدالرحمن، دکتر اظهر علی و استاد منظور حسین موسوی بود و یکی از ستونهای استوار و محکم بخش فارسی دانشگاه دهلی محسوب می‌شد. دوران تقسیم شدن کشور هند در سال ۱۹۴۷ م و اغتشاشات طبقه‌ای و انتقال و مهاجرت مردم، نه تنها به کشور بلکه مخصوصاً به بخش فارسی دانشگاه صدمهٔ شدیدی رسید، بیشتر استادان و دانشجویان به کشور جدید پاکستان مهاجرت کردند و آنهایی که در هند ماندگار شدند، برای دوری از اغتشاشات طبقه‌ای به شهرهای مادری خود پناه بردند. دوران این گیرو دار، استاد بهگوت سروپ تنها کسی بود که کارهای بخش فارسی را در دانشگاه انجام می‌داد. اما بعد از آرامش اوضاع کشور، استادان و شاگردان به سرکار خود مراجعت کردند. استاد منظور حسین موسوی از اله‌آباد به دهلی برگشت. چون یکی از ارشدترین استادان بخش فارسی و اردو بود، به سمت ریاست بخش مقرر گردید و استاد بهگوت سروپ در این اوضاع نابسامان در امور بخش فارسی با وی همکاری می‌کرد.

استاد بهگوت سروپ نمونهٔ بشر دوستی و سیکولارزم و شرافت بود و با اقدامات شرافتمندانه و انسانی در دانشگاه دهلی بطور عموم و در بخش فارسی بطور خصوص روحیهٔ اتحاد ملّی را پدید آورد. وی نه تنها استاد متعهد و وظیفه شناس فارسی، اردو و عربی بود بلکه زبان عربی را نیز یادگرفت و برای یادگرفتن قرآن مجید به مسجدی پیش مولانا می‌رفت.

معمولاً استاد بهگوت سروپ، تصوف و بویژه مخزن الاسرار نظامی و منطق الطیر عطار را تدریس می‌کرد. شگفت آور است هنگام تدریس متون فارسی برای روشن ساختن مطلب، شواهدی را از ابیات اردو طوری نقل می‌کرد که اصل مطلب ابیات برای دانشجویان واضح می‌گردید، همچنین بعضی اوقات از آیات قرآن مجید و احادیث نبوی نیز استفاده می‌کرد.

خوشبختانه به پاس خدمات ارزنده و شایستهٔ وی، در سال ۱۹۸۳ م از طرف ریاست جمهوری هند تقدیر نامه‌ای به وی تقدیم گردید همچنین انجمن استادان فارسی سراسر هند به پاس خدمات ارزندهٔ استاد بهگوت سروپ در زمینهٔ زبان و ادبیات فارسی، وی را در سال ۱۹۸۰ م به عنوان استاد ممتاز شناخت. هنگام دریافت لوح تقدیر، استاد بهگوت سروپ با صدق دل و صمیمانه، یادی از استاد خود پرفسور محمود شیرانی کرد و گفت: "بهتر می‌بود که عنوان شاگرد استاد ممتاز به اینجانب اعطا می‌گردید".

استاد بهگوت سروپ، استاد سر شناس ادبیات فارسی بود. وی راجع به موضوعات گوناگون در مؤسسات و دانشگاه‌های مختلف سخنرانی‌ها کرد و مقاله‌ها ارائه داد و نویسندهٔ تعدادی از مقالات فارسی می‌باشد.

در مقاله‌ای تحت عنوان «پرفسور حافظ محمود شیرانی انتقاد کنندهٔ بی‌بدیل و دانشمند بزرگ ادبیات فارسی» از استاد برجسته و سرشناس خود تمجید می‌کند و می‌گوید:

"برای مدت دو سال درس شعر کلاسیکی فارسی را زیر نظر استاد آموختم بر خلاف شیوهٔ دیگر استادان و معلمین، پرفسور شیرانی هیچگاه در جلسهٔ درس از مقالات منتشرهٔ خود صحبت نمی‌کرد و حتی به مقالهٔ مربوط به «شاهنامه و شعرالعجم» که چندی پیش در مجلهٔ «اردو» نشریهٔ سه ماههٔ انجمن ترقی اردو (هند) منتشر شده بود، بازگو و اشاره نکرد با اینکه در بحث و مذاکره عمومی، معمولاً دربارهٔ لغزشهایی که در

تصانیف علامهٔ شبلی دیده می‌شود، صحبت می‌شد و این امر نشانه‌ای از فروتنی و انکسار استاد شیرانی می‌باشد"[1].

در واقع بهترین داور و قاضی یک استاد، دانشجوی او می‌باشد. که یکی از آنها استادی پرفسور محمود شیرانی را مورد تمجید قرارداده، می‌گوید:

"پرفسور شیرانی در اعتبار اطّلاعات خود جدی بود. بجای اتکابه مورخان و تذکره نویسان، با دقت زیاد آثار شعرا را مطالعه می‌کرد و به حقایق و دلایل که در ابیات پی می‌برد، اساس می‌داشت. غیر از ذخیرهٔ نسخه‌های خطی خود، آثار شعرا و مورخان را در کتابخانه‌های مهمّ انگلستان در دوران اقامت یک دههٔ خود در آن سرزمین، مطالعه کرد. از طرف خداوند به وی یک ذهن قوی اعطا شده بود. بنابرین به شواهد معمولی اطمینان نمی‌داشت. پیدا است نقد او بسیار درست و معتبر بود".

کوتاه سخن آنکه پرفسور بهگوت سروپ وی را یک سخن سنج برجسته تعبیر کرده و تأکید می‌نماید که احکام و رهنمودهای او برای مطالعهٔ تاریخ و جغرافیای ایران در مقطع درس فارسی اجرا شود و در این خصوص می‌گوید:

"از مطالعهٔ نقد و بررسی کتابهای دیگر وی راجع به ادبیات فارسی می‌توان درک کرد که این مورخ و منتقد برجسته و ممتاز، احکام و رهنمودهایی را تعین کرده است که نسل‌های آیندهٔ دانش پژوهان و دانشجویان می‌توانند از آنها بهره مند شده و سود ببرند. باید گفت که تاکنون در دانشگاه‌های ما توجه زیادی به مطالعات تاریخ و جغرافی ایران نشده است بلکه در این امر سهل انگاری نیز می‌شود. وقت آن رسیده است که در برنامه و مقطع درس فارسی اهمیت لازم به این دو رشته داده شود. هر دو رشتهٔ تاریخ و جغرافی ایران از رشته‌های دشوار به شمار می‌آید بنابر این شایسته خواهد بود اگر یک برنامهٔ تخصصی با همکاری کلیه دانشگاه‌هایی که در آن زبان تا سطح فوق لیسانس و

۱- مقالهٔ مذکور در بخش فارسی دانشگاه دهلی ارائه گردید.

دکترا تدریس می‌شود، تنظیم و مورد اجرای گذاشته شود.

او معتقد بود که هرچه زودتر میکروفیلم‌های نسخه‌های خطی مورد نیاز برای استادان و دانش پژوهان علاقمند فراهم گردد".

استاد بهگوت سروپ در یکی از مقالات خود تحت عنوان «تصوف در ایران» ضمن توضیح تصوف، می‌گوید: شناسایی خدا تصوف است اما معرفت آن ممکن نیست:

"تصوف معمولاً شناسایی و مشاهدهٔ خدا را به حقیقت معنوی دلالت می‌کند و معرفت تصوف در واژه‌ها و الفاظ، نگفتنی و ناممکن است. صوفیان وصل به خدا را هدف خود قرار می‌دهند"[1].

وی با این سخن ریشهٔ تصوف را بیان داشته است همچنین می‌گوید:

"صوفیان درمیان مسلمانان در اوایل تاریخ اسلام ظهور کردند و به نام صوفیّه شهرت یافتند. دربارهٔ واژهٔ صوفی ریشه‌های مختلف بیان شده است. بعضی از مردم صوفی را از واژهٔ صوف یعنی پشم دانسته‌اند چون صوفی ها لباس پشمی را برای اجتناب از آسایش دنیاوی و ترک نفس از ثروت و راحت مادی می‌پوشیدند. در حالی که عده‌ای واژهٔ صوفی را از صفی یعنی پاکی استنباط نموده‌اند چون صوفیان پاکدل می‌باشند و نفس خود را از خواهشهای نفسانی تطهیر می‌کنند. عقیدهٔ کسانی نیز این است که واژهٔ صوفی از صفه گرفته شده است. چون صوفیان مکانی یا محلی برای سکونت نداشتند و در بیرون مسجدها به امید عنایات الهی به سر می‌بردند و به اهل صفه (یعنی بی خانمان) شهرت داشتند"[2].

استاد بهگوت سروپ در این مقاله اصل تصوف و عوامل آن را در ادبیات متصوفه به نقل از نویسندگان و شعرای ایران زمین خاطر نشان ساخته، می‌گوید: تصوف فرع اسلام است و اساس آن بر تعلیمات پیغمبر اسلام می‌باشد و عقاید اصلی اسلام قسمت

۱- قند پارسی، شماره ۱۲ پاییز ۱۳۷۶، ص ۳۰. ۲- همان، ص ۳۱.

جدانشدنی از تصوف است و مبنی بر پایه‌های عقاید زیر است:

"نخستین پایهٔ عقیده کلمهٔ شهادت یعنی لا اله الا الله محمد رسول الله است.

دومین اصل عقیده اسلام نماز است.

سومین پایهٔ عقیدهٔ اسلام زکوة است یعنی بر هر مسلمان بالغ الزامی است که قسمتی از در آمد خود را به فقیران و نیاز مندان هدیه کند.

چهارمین پایهٔ عقیدهٔ اسلامی روزه ماه مبارک می‌باشد.

پنجمین پایهٔ عقیدهٔ اسلامی زیارت حج بیت الله است"[1]

استاد بهگوت سروپ پیام محبت صوفیان را مورد بحث قرارداده، مقالهٔ خود را با این مطلب به پایان می‌رساند:

"می‌بینیم در جهان فیز یکی تنها مادهٔ متجانس می‌تواند به آسانی ترکیب شود. بنابر این انسان سعی می‌کند که همانندی با ماهیت الهی یعنی صفات عرفانی خدا را در خود حاصل نماید، چون دلسوزی و شفقت ناشی از عشق می‌باشد و ما باید به انسان محبت کنیم و حقیقت این است که عشق کلید تصوف است. حافظ به اجمال این مطلب را در شعر خود سروده است.

کمتر از ذرّه نه ای پست شو مهر بورز   تا به خلوت گه خورشید رسی چرخ زنان"[2]

در مقالهٔ دیگری تحت عنوان «حافظ ـ صوفی و بشر دوست»[3] استاد بهگوت سروپ، تصوف را با انسانیت و بشر دوستی درهم آمیخته، می‌گوید:

"حافظ با خلق و خوی صوفیانه، از رنج و زیان بشر در اطراف خود عذاب می‌کشید. متصوفّه تعلیمات اسلامی را با احساسات بشر دوستانه آراسته‌اند. بنابراین طبیعی است

۱- قند پارسی، شماره ۱۲ پاییز ۱۳۷۶، ص ۳۴.   ۲- همان، ص ۳۸.

۳- مقالهٔ «حافظ ـ صوفی و بشر دوست» در سمینار حافظ که از طرف رایزنی فرهنگی سفارت کبرای جمهوری اسلامی ایران در دهلی‌نو ترتیب یافته، ارائه گردید.

که اشعار حافظ افکار عصر وی را منعکس کند و مملو از احساسات می‌باشد".

وی احساسات بشر دوستی را در ادبیات اروپایی بررسی کرده، می‌گوید:

"مکتب او مانیسم یا دلبستگی به مسایل مربوط به نوع بشر در ادبیات اروپا، به صلاح و منفعت انسانی اختصاص دارد و نوشته‌های آن متضمن طرز و روش فکری می‌باشد که به انسان و خوشبختی و سعادت انسان به عنوان بزرگترین و بالاترین ارزشها می‌نگرد. نهضت او مانیسم یا نوع دوستی و نوع پرستی توسط پتراک یک شاعر ایتالیایی بنیان گذاری شد. وی تحت تأثیر زیبایی لارا، همسر یکی از دوستانش قرار گرفت و با الهام از زیبایی اش اشعار عاشقانه‌ای سرود. مجموعهٔ این منظومه‌ها نخستین الگوی شعر بشر دوستی محسوب می‌شود".

به عقیدهٔ استاد سروپ، بشر دوستی در جنبش ادبیات راه یافت و جایگزین و جانشین مطالب دینی متداول آن زمان گردید، در این خصوص می‌گوید:

"با گذشت زمان، نهضت او مانیسم تبدیل به یک مکتب ادبی شد و بنیانگذاران آن باوجود اینکه خدا را کاملاً مورد استثنا قرار دادند به انسان توجهٔ خاصّی نمودند. احتمال می‌رود این واکنش علیه تمایلات ادبی عصر تاریک و ظلمت قرون وسطی بود هنگامی که نویسندگان بیش از همه، موضوعات دینی را برشتهٔ تحریر در می‌آوردند و این تغییری در تأکید از آفریدگار به روی آفریدگان بود".

با این تعریف وی ارزش و اهمیت عشق را در تصوف بیان داشته، می‌گوید که عشق مجازی نردبان عشق حقیقی است:

"صوفی گری اساساً کیش و عقیده به عشق می‌باشد و در نوشته‌های صوفیانه عشق، موضوع برجسته و نمایانی است. عشق همراه با شیفتگی به هم نوع خود آغاز می‌شود. در این وهله زمان عشق «عشق مجازی» و به اصطلاح صریح و آشکار «عشق به زیبائی اندام» حاصل می‌شود. هنگامی که این احساس شیفتگی به تعالی می‌رسد و عشق از

تمامی عناصر زیبایی اندام منزه و پاکسازی می‌گردد، تبدیل به «عشق حقیقی» و یا «عشق روحی» می‌شود". در مراحل اولیه و ابتدایی عشق، احساس وابستگی به اندام محبوب وجود دارد: حافظ را می‌توان در مرحلهٔ اول عشق نیز دید که شرحی از گرفتار شدن وی در روند عشق است:

ای دیده نظر کن که به دام که درافتاد　　از راه نظر مرغ دلم گشت هواگیر

... اما با گذشت زمان عشق حافظ رشد می‌کند و کامل می‌شود... اکنون شاعر احساس می‌کند که باوجود تصوف، صورت زیبای محبوبش در تجدید جوانی اش کافی است:

هرگه که‌یاد روی تو کردم جوان شدم　　هر چند پیر و خسته دل و ناتوان شدم

استاد بهگوت سروپ مقالهٔ خود را با این نظریه به پایان می‌رساند که این جهان محلی برای اقامت موقتی است و چنانکه می‌گوید:

"تصوف می‌آموزد که این جهان محلی برای اقامت موقتی است، منزل توقف مداوم و دائم ما بهشت است که از آنجا آمده‌ایم و به همان جا بازگشت خواهیم کرد. بنابراین سراسر فلسفهٔ تصوف اسلامی را می‌توان در حرف «بازگشت» خلاصه کرد".

وی در مقالهٔ «میهن پرستی در ادبیات فارسی»[1] واژهٔ میهن پرستی و حب الوطن را شرح می‌دهد و می‌گوید:

"میهن پرستی یا حب الوطنی برای کشوری است که انسان در آن زندگی می‌کند. وطن واژهٔ عربی بمعنی مسکن است. وقتی نظریهٔ وطن توسعه یافت، شهر مادری را دربرمی‌گیرد. معلوم است بعد از عشق و علاقه به مسکن، عشق و علاقه به شهر مادری است. همین است که معمولاً مردم با اسامی خود، اسم شهر خود را نیز به کار می‌برند. سپس در صورت گسترش، از شهر مادری، کشور را نیز فرا می‌گیرد. با این بیان مردم در

۱- مقالهٔ «میهن پرستی در ادبیات فارسی» در سمینار ویژه در بخش فارسی دانشگاه دهلی ارائه گردید.

هر نقطهٔ جغرافیایی که زندگی می‌کنند، به نام همان کشور شهرت می‌گیرند. علاقه به‌کشور میهن پرستی و احساس حب الوطن یا حسّ ملّیت را ایجاد می‌کند".

به نظر استاد بهگوت سروپ، میهن پرستی جنبهٔ جدا نشدنی فرهنگ و تمدن ایران است. به عقیدهٔ وی فردوسی شاهنامه را به دلایل منفعت شخصی نسروده بود بلکه می‌خواست تاریخ ایران را جاویدان سازد در این مورد می‌گوید:

"تجدید فعالیت روحیهٔ ایران بعد از انقراض سامانیان مبنی بر احساس عمیق میهن پرستی بود که در سراسر تاریخ و فرهنگ ایران بویژه ادبیات آن منعکس شد. فردوسی در نظم شاهنامه بهیچوجه حصول پول را در نظر نگرفت بلکه هدف عمده وی نگهداری و حفاظت تاریخ ملی و اساطیر کشورش به صورت مدوّن و مکتوب بود بنابراین حق دارد بگوید:

بسی رنج بردم درین سال سی　　عجم زنده کردم بدین پارسی

مقالهٔ دیگر استاد دربارهٔ تکامل تدریجی غزل[1] است. معنی و توضیح لغوی غزل را شرح داده، می‌گوید که ریشه و مایهٔ اصلی غزل عشق است اما با مرور زمان مطالب دیگر که با عشق سروکاری ندارد، در غزل راه پیدا کرد وی دربارهٔ معنی غزل می‌گوید:

"حدیث زنان و حدیث عشق ایشان کردن و سخنی که در وصف زنان و عشق ایشان گفته‌آید".

همچنین دربارهٔ سوء تفاهم در ایجاد غزل می‌نویسد:

"قطعهٔ ذیل باعث ایجاد یک نوع سوء تفاهم نسبت به آغاز غزل شده است:

در شعر سه تن پیامبرانند　　هر چند که لانبی بعدی

ابیات و قصیده و غزل را　　فردوسی و انوری و سعدی"

۱- سخنرانی ویژه در بخش فارسی دانشگاه دهلی ایراد گردید.

اما حقیقت امر اینست که سعدی را نمی‌توان موجد غزل قلمداد کرد در حالیکه بدون تردید او را می‌توان محسن غزل دانست. سعدی غزل را از تپش و هیجان‌های نشاط آور عشق سر شار نمود و روح تازه‌ای در کالبد غزل دمید... رودکی ممتاز ترین شاعر زبان فارسی عصر سامانی محسوب میشود و عنصری دربارهٔ غزلسرایی خود چنین می‌گوید:

غزل رودکی وار نیکو بود   غزلهای من رودکی‌وار نیست"

به عقیدهٔ استاد، حافظ غزل را به اوج کمال رسانید، چنانکه گوید:

"حافظ غزل را به اوج کمال رسانید. غزلهایش حاوی امتزاج لطیف محاسن صوری و معنویست. ویژگی ابیاتش روانی، برجستگی و جوش بیان است. می‌توان گفت که تمام محاسن غزل که در ابیات پیشینیان بود،در ابیات او یکجا جمع شد و به قول او:

آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری"

استاد بهگوت سروپ ضمن مروری بر ویژگیهای غزل، می‌گوید:

"در عهد قاجاریه، ناصرالدین شاه قاجار به کشورهای اروپائی مسافرت کرد. مرحلهٔ دید و باز دید علما، دانشمندان و دانشجویان به آن سرزمین آغاز گردید. ادبیات اروپایی به سرزمین ایران راه یافت. در ایران جنبش مشروطیت شروع شد و موجب پرورش احساسات وطن دوستی و میهن پرستی گردید و موضوعات سیاسی در قلمرو غزل راه یافت".

استاد مقالات دیگری در زمینهٔ ادبیات فارسی چون شرح حال و نقد شعر چندر بهان برهمن، سعدی وغیره نوشته و به چاپ رسانده است اما اثری که وی را جاوید ساخته است ترجمهٔ انگلیسی کتاب تاریخی فارسی تاج المآثر از حسن نظامی است[1]. استاد در اهمیّت این کتاب می‌گوید:

۱- ترجمهٔ انگلیسی کتاب تاریخی فارسی تاج المآثر از حسن نظامی در سال ۱۹۹۷ از دهلی چاپ گردید.

"تاج المآثر حسن نظامی بزرگترین مرجع دورهٔ اولیه قرون وسطی در تاریخ هند محسوب می‌شود".

به رغم دیگر مورخان دربار، مؤلف تاج المآثر حقایق را پنهان نمی‌کند بلکه در نگارش حقایق جدی است. چنانکه استاد بهگوت سروپ می‌نویسد:

"معمولاً مورخان دربار با انگیزه‌هایی، کار نگارش را شروع می‌کنند و حقایق را پنهان می‌دارند یا مسخ می‌کنند، در واقع این کار امتیازی برای ممدوح شان نمی‌باشد. اما حسن نظامی در تألیف اثر خود درستکار است باید از این شیوهٔ او تمجید و ستایش کنیم. او بعضی از بد رفتاری‌های مسمانان را پنهان نمی‌کند همچنین مقاومت و شجاعت بعضی از سرداران شجاع راجپوتها را نادیده نمی‌گیرد.

استاد بهگوت سروپ، دیگر محاسن تاج المآثر را مورد تمجید و ستایش قرارداده، می‌نگارد:

"حسن عمدهٔ کتاب، در این است که مؤلف اطلاعات وافری از واقعات بیان شده را، بدست آورده بود وگرنه کتاب مذکور غیر از قصیده در خصوص نثر چیزی محسوب نمی‌شد"[1].

استاد سید امیر حسن عابدی در مقدمهٔ ترجمهٔ انگلیسی تاج المآثر که توسط استاد بهگوت سروپ انجام یافته از این استاد بدین نحو ستایش می‌کند:

"خوشحالم که همکار محترم جناب آقای بهگوت سروپ تقاضای اینجانب را برای ترجمه پذیرفت، تردیدی نیست که در کار ترجمهٔ تاج المآثر بسیار کوشیده‌اند. ترجمهٔ این اثر پیچیده و دشوار با استعارات و تشبیهات بدیع بسیار مشکل بود. بر خود واجب می‌دانم به دلیل زحمت ترجمهٔ تاج المآثر، از استاد بهگوت سروپ صمیمانه

۱- مأخذ پیشین.

تشکر کنم[۱].

متأسفانه این دانشمند بزرگ و نمایندهٔ میراث مشترک هند و ایران و بیش از همه استاد محبوب در روز ۱۸ مه ۱۹۹۸ م (۲۸ اردیبهشت ۱۳۷۷) درگذشت. درگذشت مشارٌالیه فاجعهٔ بزرگی برای جهان علم و ادب می‌باشد.

☆ ☆ ☆

۱- ترجمهٔ انگلیسی تاج المآثر، ص ۱۷ XL

غزل‌ها

○ پرفسور محمد ولی‌الحق انصاری
استاد بازنشستهٔ دانشگاه لکهنو، لکهنو

غزل(۱)

با لیلیِ عشقِ تو چون عهدِ وفا بستم — آزاد زدورانم، فارغ زجهان هستم
از عقل گُسسته من با عشق چو پیوستم — بودم همه خارستان، زیبا چمنی هستم
احوالِ جهان‌بینم در جامِ دلِ پُرخون — دادند چو جامِ جم بگرفتم و بشکستم
کیفِ میِ انگوری هیچ است به چشمِ من — در میکدهٔ عالم از جامِ سخن مستم
از انجمنِ خوبان دارم نه سروکاری — چون عقدِ مودّت من با اهلِ صفا بستم
درویشم و سرپیش شاهان نه فروآید — سایهٔ کلهم از چرخ، هر چند تهی دستم
از بهرِ جسارتها دست و قلمم سوزند — غافل که یدِ بیضا این طور شود دستم
گرمیِ کلامِ من بگداخت سلاسل را — از خامه درِ زندان را تاخته بشکستم
خود را نفروشم در بازارِ هوس‌کاران — هر چند کفِ خاکم امّا نه چنین پستم

اقبال برفت امّا در هند ولی اکنون
در بزمِ سخن سنجان من نغمه سرا هستم

●

غزل(۲)

کی بهرِ تن آسایی خود را بفروشم من ‌‌ ‌ رختی که بهایش من خود گشته، نپوشم من

اسرارِ ازل بر من هر لمحه عیان گردد ‌ ‌ رازی زلبِ فطرت هر لحظه نیوشم من

در شیشهٔ دل بینم عکسِ رُخِ آینده ‌ ‌ بشنو که چه می‌گویم، آوای سروشم من

در ملکِ خدا خود را محدود نمی‌دارم ‌ ‌ عالم همه مالم هست آن خانه بدوشم من

هر دستِ ستمگر را از جسم جُدا سازم ‌ ‌ بر ظلمِ جفاکاران گریم نه خروشم من

صد کاسهٔ زهرم من از بهر ستمکاران ‌ ‌ در کامِ دلِ مظلوم یک چشمهٔ نوشم من

سوداگرِ فرهنگم، آن را چه بهاپرسی ‌ ‌ بالاست زقیمت آن جنسی که فروشم من

بدخُلق اگر هستی روی از تو بگردانم ‌ ‌ خوش خو تو اگر باشی چون حلقه بگوشم من

آن شال که بافیده است از تارِ وفا خواهم ‌ ‌ گر رنگِ ریا دارد آن بُرد، نپوشم من

در جامِ جمِ پیری انجامِ جهان بینم ‌ ‌ چون هوش و حواسم رفت آلان بهوشم من

غمّازِ دلم گشته آخر نگهِ پاسم ‌ ‌ از چشم چکد رازم، هر چند خموشم من

هم مسلکِ عرفی‌ام، هم مذهبِ اقبالم ‌ ‌ تسبیح بدستم من، زنّار بدوشم من[1]

دارد ولی آهنگم رنگِ سخنِ بیدل
دارم شکرِ غالبِ آن قند فروشم من

✩ ✩ ✩

۱- در دیر و کعبه سایل با کفر و دین معامل ‌ ‌ با نوش و نیش یکدل این است مشربِ عشق
(عرفی شیرازی)

در دیر نیاز من در کعبه نماز من ‌ ‌ زنّار بدوشم من تسبیح به دستم من
(علاّمه اقبال)

زبان فارسی منبعی مهمّ
برای شناخت تاریخ و فرهنگ شبه قاره[1]

○ دکتر ابوالقاسم رادفر

ایران و هند مسکن یک دودمان بدند — باشد گواه من کتب باستان هند
یک دین و یک تمدّن و یک فرهنگ داشتند — هم مردمان ایران، هم مردمان هند
جمشید ما که بود؟ یمای بزرگ هند — گرشاسپ کیست؟ تهمتن هفت خوان هند
دارا گرفت سند و لیکن نمی‌گذاشت — فرقی میان کشور خویش و میان هند
نوشیروان، فریفتهٔ علم بید پای — بهرام گور، شیفتهٔ لولیان هند

(مرحوم رشید یاسمی)

روابط فرهنگی ایران و هند به گذشته‌های بسیار دور می‌رسد. اقوام هند و ایرانی (آریایی) از حدود پانزده قرن پیش از میلاد در هند و ایران ساکن شدند. نوشته‌های ودایی و اوستایی گواهی راستین بر وحدت عقاید و اساطیر هندوان و ایرانیان قدیم است. آیین زردشت از ایران به هند رفت و آیین بودا از هند به خراسان آمد. سر ستونهای باقی‌مانده از «آشوکا» در نقاط مختلف هند تقلیدی از تخت جمشید است. کلیله و دمنه در عصر ساسانی به ایران آمد و از ایران به دیگر نقاط جهان رفت و...

تاریخ مدوّن روابط فرهنگی ایران و هند پس از اسلام از سالهای اوّل قرن پنجم هجری آغاز می‌شود. با استقرار دولتهای اسلامی در هند رفته رفته زبان فارسی

۱- این مقاله متن سخنرانی اینجانب در سمینار نقش و تأثیر زبان فارسی در شناخت فرهنگ و تاریخ هند در حیدرآباد است که از سوی سرکنسولگری جمهوری اسلامی ایران برگزار شد.

به‌صورت زبان رسمی و دیوانی درآمد. از سال ۴۱۲ هجری که شهر لاهور پایتخت هندی غزنویان گردید تا ۱۲۷۴ ه‍/۱۸۵۷ م که رسماً هند جزو متصرفات دولت بریتانیا شد، خاندانهای زیادی از مسلمانان در هند فرمانروایی کردند که غالباً از خراسان و ماوراءالنهر آمده و فارسی زبان بودند که فقط در جنوب هند (دکن) هفت خاندان (بهمنیان، نظام‌شاهیان، برید شاهیان، عماد شاهیان، عادلشاهیان، قطبشاهیان و آصفجاهیان) حکومت کردند که اکثر آنان فارسی‌گوی و مشوّق علما و ممدوح شعرا بودند و دربارشان محلّ رفت و آمد شاعران و ادیبان و علما و هنرمندان و عارفان و مدرّسان بوده است.

با توجّه به‌گستردگی قلمرو زبان فارسی گذشته از دربارها و کاربرد دیوانی آن، زبان فارسی در حوزه‌های مختلف چون مساجد، نظامیه‌ها، محاکم شرع، مجالس درس و محافل ذکر و وعظ و ارشاد مورد استفاده بوده و آثار بسیار و متنوّع در زمینه‌های مختلف از کتیبه‌ها و اسناد گرفته تا کتابها و رسالات علمی، دینی، ادبی و هنری و سایر رشته‌های فرهنگی بجا مانده که فقط فهرست این آثار و مدارک خود بالغ بر چندین مجلد می‌شود.

ضرورت استفاده از چنین منابعی برای پژوهشگران فرهنگ مشترک بویژه دانشوران شبه قارهٔ هند و پاکستان که در ارتباط مستقیم با این منابع هستند، غیر قابل انکار است؛ چون بخش عظیمی از میراث فرهنگی آنان به‌زبان فارسی است. اگر با دیدهٔ انصاف بنگریم آنان ناگزیر از فراگیری این زبان شیرین به منظور بهره‌گیری از گنجینهٔ بجا مانده آن آثار انبوه هستند. مگر اینکه عده‌ای به جهت خود باختگی و فریفتگی به جهان غرب و پیامدهای وخیم فرهنگی آن و برخی اندیشه‌های ناسیونالیستی و تعصّب کور نخواهند این منابع را به‌زبان اصلی مورد مطالعه قرار دهند که در این صورت یا باید از طریق ترجمهٔ این آثار، گذشته از کیفیّت ترجمهٔ آن که بخش کمی نسبت به‌کلّ آن ترجمه شده، نیاز علمی و تحقیقی خود را برآورند؛ یا تماماً از این دستاوردهای علمی و ادبی چشم بپوشند که این خود طریق عقلانی و روشی علمی و جهان پسندانه نمی‌باشد.

با توجّه به این مقدّمهٔ کوتاه، زبان فارسی به عنوان مأخذی اساسی برای شناخت فرهنگ و تمدّن، ادب و هنر و تاریخ در شبه قارّهٔ، امروزه بیش از گذشته می‌باید مطرح شود و جنبه‌های گوناگون میراث گذشته علمی و ادبی آن برای همگان بویژه ناآگاهان با چنین ارزشهای پربها بیش از پیش روشن و مشخّص شود.

اهمّ مواردی که لزوم توجّه به زبان فارسی و فراگیری آن را برای پژوهشگران و دانشگاهیان شبه قارّهٔ ضروری نشان می دهد به اختصار عبارتند از:

۱- کتیبه‌ها: بخش عظیمی از میراث فرهنگی هند به‌صورت کلمات و عبارات فارسی بر چهرهٔ سنگها و رخسار احجار و بر پیشانی مساجد، مدارس، خانقاهها، معابد، کاخها، مکانهای تاریخی، مقبره‌ها و غیره در طول و عرض این خطّه، نقش بسته که لزوم فراگیری و عنایت به‌زبان فارسی را برای حکومتهای هند و پاکستان بویژه ادارهٔ باستان‌شناسی این سرزمین پهناور جهت بهره‌گیری از این اسناد تاریخی یک امر لازم قرار می دهد.

از قدیمترین کتیبهٔ فارسی در مسجد قبّة الاسلام دهلی که در تاریخ ۵۸۷ هجری ساخته شده گرفته تا حدّ اقلّ زمان تسلّط انگلیسی ها کتیبه‌های بسیاری وجود دارد که نظر به اختصار مطالب به ذکر ویژگیهای یک نمونه، آنهم قدیمترین کتیبهٔ فارسی در جنوب هندوستان بسنده می‌کنم.

«این کتیبه در شهر گلبرگه پایتخت سلاطین بهمنیهٔ دکن وجود دارد. این سلاطین که در قرن هشتم و نهم و دهم هجری از سال ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۸ میلادی در جنوب هندوستان سلطنت کرده‌اند؛ در شهر گلبرگه مسجدی ساخته‌اند که دارای کتیبه‌ای فارسی است و قسمت عمدهٔ آن کتیبه به مرور زمان محو شده ولی قسمت اخیر آن که مشتمل بر نام سلطان زمان و بانی مسجد و تاریخ آن است محفوظ مانده است...»[۱].

۱- نقش پارسی بر احجار هند، علی اصغر حکمت، ابن سینا، تهران، چاپ دوّم ۱۳۳۷، ص ۲۲-۲۱.

دربارهٔ کتیبه‌ها و انواع و ویژگیهای آن سخن بسیار است و علاقه‌مندان می‌توانند به آثاری چون آثارالصنادید سر سیّد احمد خان، سیرالمنازل تصحیح پرفسور شریف حسین قاسمی، دلّی کے آثار قدیم مرتّبهٔ خلیق انجم، مآثر دکن علی اصغر بلگرامی، نقش پارسی بر احجار هند از علی اصغر حکمت و دو جلد کتاب قطوری که مرکز تحقیقات زبان فارسی در اسلام‌آباد به‌کوشش دکتر کمال حاج سیّد جوادی و مقالات پرفسور نذیر احمد و آثار دیگر که در این بارهٔ چاپ شده مراجعه کنند؛ زیرا نمونه‌های خوبی از این سنگ نبشته‌ها را مؤلّفان این آثار ارائه کرده‌اند.

۲- تاریخ: شاید بتوان گفت که اهمیّت زبان فارسی در هند از جهات بسیاری مانند اهمیّت زبان عربی در ایران است. همانطوری که فهم و درک متون فارسی بدون آگاهی از زبان عربی امکان پذیر نیست یک پژوهشگر و محقّق هندی متخصّص در زمینهٔ تاریخ و فرهنگ هند در دوره‌های میانه نیز نمی‌تواند بدون آشنایی با فارسی ادّعای صلاحیّت و مهارت کند. زیرا اکثر منابع تاریخی دورهٔ میانه به‌زبان فارسی است که فقط بخش کوچکی از آن در کتاب تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان (تیموریان بزرگ) [چاپ ۱۳۶۴ ه‍] توسّط دکتر آفتاب اصغر جمع آوری و مورد ارزیابی قرار گرفته است. البته همین مقدار بررسی حجم بسیاری از تواریخ مهم منطقه را شامل می‌شود. آثاری که در واقع آیینهٔ تمام نمای قرون وسطی و نشان دهندهٔ دورهٔ اعتلای این سرزمین می‌باشد. دوره‌ای که باید آن را رنسانس یا تجدید حیات ملّت هند در شؤون مختلف دانست؛ زیرا دریچهٔ زبان فارسی و فرهنگی پشتوانهٔ آن با لیاقت و همّت دولتمردان سده‌های میانه حرکتی را ایجاد کرد که اثرات و نتایج آن در تمام حالات زندگانی مردم و جامعه دیده می‌شد. در کنار این تواریخ کتابهای تاریخی فارسی مناطق مختلف شبه قارّه بویژه همین جنوب هند (دکن) است که خود اگر روزی تمام آن تاریخها در دوره‌های حکومتهای منطقه از بهمنیان تا آصفجاهیان جمع آوری و استقصا شود خود مقدار معتنابهی خواهد شد. در دیگر ایالتها و بخش‌های این سرزمین هم وضع چنین است. بنابراین برای مورّخ

هندی به عنوان مثال که علاقه‌مند به تحقیق در مناسبات تاریخی بین سه دولت مشرق زمین ایران و عثمانی و هند در دورهٔ بابریان است؛ اگر فارسی نداند چگونه می‌تواند از عهدهٔ تحقیق خود برآید؛ زیرا بیشترین نامه‌ها و فرمانها و اسناد به زبان فارسی است. از طرفی چون از زمانهای گذشته تاکنون به دلایل مختلف همواره تاریخ مورد تحریف واقع شده و حقایق و واقعیّتها قلب گردیده است، لذا امروزه برای پی جویی و تفحّص پیرامون مسایل تاریخی به‌طور صحیح بویژه در شبه قارّه به جهت تنوّع فرق و ملّیتها و کیشها اهمیّت فراگیری زبان فارسی به منظور دسترسی به اصل واقعیتها در منابع فارسی که فراوان می‌باشد امری حتمی و ضروری است.

۳- اسناد: کثرت اسناد، فرامین، حواله‌جات، عرضداشتها، قباله‌جات، کابین‌نامه‌ها، تجویزات و... در سراسر شبه قارّه به زبان فارسی خود دلیل عمدهٔ دیگری بر فراگیری زبان فارسی است که فقط در مرکز اسناد ریاستی ایالت آندراپرادش حدود چهارده میلیون سند در موضوعات گوناگون وجود دارد و بدون شک هیچ محقّق و پژوهنده‌ای در تاریخ و فرهنگ گذشتهٔ این سرزمین پهناور در کارهای تحقیق خود بی‌نیاز از دانستن زبان فارسی نیست.

۴- تصوّف: جنبهٔ مهمّ دیگر ارتباط مشترک ایران و شبه قارّه در پرتو گسترش زبان و ادبیّات فارسی، تصوّف است که حلقهٔ ارتباط بین اسلام و هندوییزم گردید.

«تصوّف همواره بهترین مشوّق هندوان برای قبول اسلام و استوارترین رابطهٔ اسلام و هندوییزم و ضامن بقا و توسعهٔ شریعت محمّدی در هند بوده است.»

امروز هم اگر به نواحی سند و بلوچستان و پیشاور و پنجاب و دهلی و لکهنو و بمبئی و حیدرآباد... و سایر بلاد مسلمان نشین هندی برویم می‌بینیم که همه جا بساط ارشاد و ذکر و ریاضت و چلّه نشینی و مراقبه گسترده است و در خانقاهها زبان فارسی که یادگار مهاجرت صوفیان بزرگ از ماوراءالنّهر و خراسان و عراق است رواج و رسمیّت دارد و مجالس سماع و قوّالی با ابیات شمس و سنایی و عطّار و مولانا و خسرو گرم می‌شود.

اقطابِ قدیمِ تصوّف با دمِ گیرای خود کلماتِ پندو موعظت و رموزِ حکمت و عرفان را با عباراتی چنان ساده و شیوا و دلچسب بیان می‌کردند که از همان اوایل ورودِ تصوّفِ اسلام به هند یعنی از اوایل قرن ششم زبان فارسی مطبوعِ طِباع افتاد و در سطح زبان قرآن و حدیث مورد تقدیس و تکریم قرار گرفت و رفته رفته، زبان ادبی و لغت مشترک مسلمانان گردید و خط و زبان فارسی ممیّز و فارق و شعار مسلمانان شد چنانکه تا امروز احکام شرعی و وقف نامه‌ها و قباله‌ها و خطبهٔ زِواج و کتیبهٔ مساجد و امام باره‌ها و خوانق و مشاهد و مزارات و لوحهٔ قبور به فارسی نوشته می‌شود و هر خطیب و واعظ مسلمان بدون اینکه فارسی‌گوی یا فارسی‌دان باشد سخن خود را با نظم و نثر فارسی می آمیزد و آهنگِ کلام او مستمعین را جلب می‌کند. بگذریم از اینکه زبان اردو که زبان مشترک مسلمانان است و با خط فارسی نوشته می‌شود نیمهٔ بیشتر واژه‌های آن فارسی و در محاسن لفظی و معنوی و معانی و بیان و بدیع تابع فارسی است»[1].

۵- معماری: همچنین اگر کسی بخواهد در زمینهٔ تاریخ معماری هند در دوره‌های میانه تحقیق کند و از چگونگی بنای شهرها چون دولت‌آباد و حیدرآباد و... یا آثاری چون تاج محل در آگره یا قطب منار و مسجد جهان‌نما و قبة‌الاسلام دهلی یا چارمینار حیدرآباد و... اطّلاع حاصل کند خود را بی‌نیاز از دانستن زبان فارسی نخواهد دانست.

۶- جامعه شناسی: در حوزهٔ جامعه شناسی تاریخی دانشجو و محقّق هندی وقتی می‌خواهد از طرز معیشت مردم و آداب و رسوم مختلف طبقات جامعه یا روابط پیروان کیشهای گوناگون در هند در طول سده‌های هفتم تا سیزدهم هجری پژوهش کند و از تقسیم بندی آحاد ملّت در زمان اکبر یا چگونگی اخذ مالیات و انواع مالیات یا وضعیّت حقوق زنان و... کسب اطّلاع کند باز نیاز به مطالعهٔ آثاری دارد که به فارسی نوشته شده است.

۱- مجلّهٔ مقالات و بررسیها، ش ۳۶-۳۵، سال ۱۳۶۰، ص ۱۲.

۷- مردم شناسی: پژوهشگر دانش مردم شناسی جهت بررسی آیینها و مراسم و آداب بین مردم و طرز لباس پوشیدن و غذا خوردن و چگونگی برگزاری جشنها و آذین بندی در دورهٔ بابریان به‌طور مثال و اطّلاع از اصطلاحات رایج در آن دوره خواه ناخواه احتیاج خود را باید از طریق زبان فارسی برآورده کند. اصطلاحاتی چون تشک خانه، پاپوش، زربفت، خوانسالار، گنجور، خورشگران، خان سامان، میوه خانه، دو پیازه، پرستار حضور، رخت کن، سالگره، نوروز، دربار و شب برات و... همه و همه فارسی‌اند"[۱].

۸- محیط شناسی: در زمینهٔ محیط شناسی (Ecology) که دربارهٔ تغییرات محیط سخن می‌گوید برای بررسی دورهٔ میانهٔ تاریخ هند چه منابعی معتبرتر از دواوین شعرا و آثار نویسندگان فارسی زبان وجود دارد. نظر به‌اختصار در سخن علاقه‌مندان به‌این مبحث را به مقالهٔ پرفسور اظهر دهلوی تحت عنوان «معرّفی مثنوی در صفت بنگاله از منیر لاهوری از حیث منبع مهمّ برای مطالعهٔ محیط شناسی» به‌نشریهٔ قند پارسی (پائیز ۱۳۶۹) ص ۴۰ تا ۴۶ ارجاع می‌دهم.

۹- زبان شناسی: از نظر زبان شناسی تاریخی و تأثیر و نفوذ واژه‌ها و اصطلاحات فارسی در زبانهای هندی بحث بسیار مفصّل است و درخور تألیف چندین کتاب می‌باشد که البتّه کارهای خوبی به‌صورت کتاب، پایان‌نامه و مقاله دربارهٔ زبانهای مختلفی چون اردو، هندی، بنگالی، مراتهی، پنجابی، گجراتی، و برخی زبانهای دیگر انجام گرفته است. البتّه خبرگان این فنّ آگاهند که تکوین نهایی زبانهای محلّی هند مانند زبان پنجابی، گجراتی، کشمیری، مراتهی، بنگالی و بالاخره دو زبان مهمّ یعنی اردو و هندی در دورانی اتّفاق افتاد که در اغلب ایالات شبه قارّهٔ هند، فارسی به‌عنوان زبان دیوانی و فرهنگی رایج و مورد توجّهٔ مردمان فرزانه و فرهیخته بوده است"[۲].

۱- برگرفته به‌طور آزاد از یباض، س ۱۱، ش ۱، ص ۹۰-۸۹.
۲- یباض، س ۱۱، ش ۱، ص ۹۲.

بحث تأثیر زبان فارسی در زبانهای محلّی شبه قارّه را در مقاله‌ای جداگانه بیان کرده‌ام که تکرار آن را در اینجا لازم نمی‌بینم فقط اشاره می‌کنم که "بنا به نقل مؤلّف فرهنگ آصفیه تعداد نکات دخیل فارسی در زبان اردو ۱۳۶۲۵ واژه و ترکیب است. ۷۵۸۴ کلمه عربی و ۶۰۴۱ واژهٔ فارسی است و می‌دانیم که لغات عربی نیز از طریق زبان فارسی بدین زبان وارد شده‌اند".[۱]

با توجّه به گسترگی و نفوذ زبان فارسی در زبانهای محلّی شبه قارّه از لحاظ واژگان و دستور و مسایل تاریخی زبان و ریشه شناسی (اتیمولوژی) زبان‌شناسان هندی را نیز طلب می‌کند که از فراگیری و توجّه به زبان فارسی خود را دورنگه ندارند و دقیقاً آن را فراگیرند.

۱۰- **سهم هندوان:** البتّه ذکر این نکته ضروری است که به علّت آمیزش زبان و فرهنگ فارسی با زبانهای محلّی و فرهنگهای اقوام مختلف این سرزمین یک گره خوردگی فرهنگی ایجاد شده که بهتر است؛ آن را فرهنگ مشترک بنامیم. در این میراث فرهنگی و مشترکات زبانی اهل هر زبان و گروهی از طبقات جامعه سهم دارد. همین امر باعث شده که ارباب فکر و قلم از هر دسته و طبقه‌ای در بارور کردن این گنجینهٔ عظیم تلاش کنند که و به همین جهت پس از مسلمانان، هندوان نیز در گسترش زبان و ادبیّات فارسی بویژه پس از زوال خاندان شاهی تیموری و یا به‌نظر برخی از صاحبنظران در دورهٔ انحطاط زبان فارسی سهم بسیاری داشته‌اند. زیرا در کمتر تذکرهٔ فارسی یا تاریخ ادبیّاتهای محلّی و منطقه‌ای شبه قارّه برمی خوریم که نامی از هندوان فارسی گوی نیامده باشد. البتّه این امر فقط به شعر منحصر نمی‌شود؛ بلکه هندوان در تمام زمینه‌ها با دیگر صاحبان اندیشه و قلم همگامی و همراهی کرده‌اند. ذکر گوشه‌هایی از این خدمات در کتاب مرحوم دکتر سیّد عبدالله (به زبان اردو) که به نام سهم هندوان در ادبیّات فارسی است، توسّط پرفسور محمّد اسلم خان به فارسی ترجمه شده آمده است.

۱- یاش، س ۱۱، ش ۱، ص ۳-۹۲.

۱۱ - **شعر فارسی:** اینجاست که لزوم توجّه به زبان فارسی باز بیشتر روشن می‌شود. آیامی شود که از کلام جان پرور بزرگ شاعران فارسی گوی هند و پاک بویژه ارکان استوار آن یعنی امیر خسرو، بیدل، غالب و اقبال که در واقع ستون فقرات شعر فارسی شبه قارّه هستند چشم پوشید. شاعرانی که اشعارشان مشام جان میلیونها نفر فارسی‌دان و فارسی خوانِ سراسر جهان را معطّر کرده همچنان که عطر غزلیّات روح پرور و مسیحایی سعدی و مولوی و حافظ و دیگران.

وجه مشترک و عامل اثر گذاری آن آیا چیزی جز زبان فارسی و زمینه‌های مشترک فکری و فرهنگی دو ملّت می‌تواند عنصری دیگر باشد؟ مسلّماً خیر.

آیا بهتر از این می‌توان عاملی برای ارتباط و تفاهم بین انسانها پیدا کرد؟ بنابراین بر همهٔ ما فرض است که در راه احیا و گسترش و حفظ این زبان همدلی و محبّت به جان بکوشیم و به قول مولانا قدر یکدیگر را بدانیم و آگاهی و اطّلاع خود را نسبت به آن افزایش دهیم و نگذاریم که هر زمان جلوتر می‌رود نسل جدید نسبت به زبان فارسی بی‌مهر گردیده و ارزشهای معنوی آن را در اثر بی‌اطّلاعی فراموش کنند.

۱۲ - **هنر:** شناخت پیشینهٔ تاریخی هنر در شبه قارّه و سرچشمه‌های آن برای محقّقان شبه قارهٔ بدون آشنایی با زبان فارسی و استفاده از مآخذ فارسی هیچگاه کامل و تمام نیست؛ زیرا که ریشه‌های تاریخی هنر این سرزمین حتّی از گذشته‌های دور بویژه هنر نقّاشی، معماری، خطّاطی و... ایرانی است.

۱۳ - **روابط بین‌المللی:** روابط بین‌المللی هند و سیاست خارجی و مناسبات هند با دیگر کشورها به زمانهای قبل از تاریخ می‌رسد. ارتباط هند با ایران از نظر مبادلهٔ سفیر به دورهٔ خسرو پرویز ساسانی می‌رسد که سفیری به جنوب هندوستان می‌فرستد و در دوره‌های بعد هم این ارتباطات همچنان برقرار بوده... البتّه این غیر از ارتباط دوره‌های آغازین در عصر هخامنشیان است که بدان اشاره شد.

بنابراین برای مطالعهٔ تاریخ سیاسی هند و استفاده از اسناد و مدارک موجود آن نیاز به دانستن زبان فارسی است.

۱۴- **ملل و نحل:** در زمینهٔ ملل و نحل و مطالعه در پیدایش کیشهای مختلف در شبه قارّه هند یک محقّق مطالعات فلسفهٔ مذاهب در صورتی که بخواهد تحقیقاتش نسبتاً خالی از نقص باشد ناگزیر از دانستن زبان فارسی است.

با توجّه به ارائهٔ نمونه‌ها و مطالب محدود فوق از مظاهر زبان و فرهنگ فارسی و پیوستگی عمیق دو کشور همانطور که در اشعار آغاز مقاله آمد ضرورت و اهمیّت توجّه به زبان فارسی برای حفظ این گنجینهٔ عظیمِ مشترک بیش از گذشته احساس می‌شود. بنابراین اگر مسؤلان کشوری و پاسداران زبان فارسی شبه قارّه به ارزش و نقش زبان در خلق آثار تاریخی و فرهنگی هزار سالهٔ خود همچنان بی‌توجّه یا کم توجّه باشند، مسلّماً خسارات جبران ناپذیر و غبنی فوق العاده برای آنان به بار خواهد آورد چون حذف و نادیده گرفتن حتّی بخشی از فرهنگ یک ملّت به معنی بی‌هویّت کردن و ازبین بردن اصالت آن ملت است. از این رواست که ما باید زبان فارسی را پاس بداریم و نظر و عقیدهٔ مان دربارهٔ زبان فارسی عقیدهٔ شاعر انقلابی جوش ملیح‌آبادی رئیس فقید سازمان ترقّی اردو کراچی باشد. او می‌گوید: "تمام تار و پود شعر اردو ساختهٔ کارخانه‌های کنار رکن‌آباد و جوار گلگشت مصلّی می‌باشد، او به سرزمین سعدی و حافظ عشق می‌ورزد و می‌گوید:

مرا عهدیست با ایران که تا جان در بدن دارم

هواداری کویش را چو جان خویشتن دارم[۱]

* * *

۱- عابدی‌نامه، از انتشارات انجمن فارسی، دهلی، ۱۹۹۰ م، ص ۲۴۳.

روابط فرهنگی ایران و هند در قبل از اسلام

○ دکتر محمد رضا حافظ نیا
دانشگاه تربیت مدرس، تهران

۱- مقدمه

شبه قارهٔ هند با شرایط محیطی خاص خود مهد تمدنی ریشه‌دار و دیرینه می‌باشد که از دشتهای سند و پنجاب تا خلیج بنگال و فلات دکن را در برمی‌گرفته است. این تمدن که آثار آن در سند و پنجاب و فلات دکن کشف شده و زینت آرای موزه‌های غنی کلکته، لاهور پیشاور، بمبئی، حیدرآباد وغیره می‌باشد[۱]. هویت برجسته‌ای را در اعماق تاریخ کسب نموده است.

قبل از حضور آریاییها در شبه قاره اقوام دراویدی که یکهزار سال قبل از آریاییها در مناطق شمالی و شمال غربی و سپس جنوب هند منتشر شدند زندگی می‌کردند و ظاهراً پایه گذار تمدن درهٔ سند نیز بوده‌اند[۲] وضعیت و موقعیت جغرافیائی شبه قارهٔ هند محیطی آرام را به وجود آورده بود که در پناه این آرامش، تمدن شهر نشینی و توسعه یافتگی را بنیاد گذاری کرد. این منطقهٔ آرام که از جهت‌های مختلف به وسیلهٔ عوارض بزرگ جغرافیایی محصور شده بود فقط از طریق یک گذرگاه، آسیب پذیر بود. این گذرگاه شمال غربی که آسیای میانه و ایران را به شبه قاره پیوند می‌داد دایماً مورد

۱- مشاهدات نگارنده بین سالهای ۱۹۹۳ تا ۱۹۹۷ در هند و پاکستان.

۲- ویل دورانت: تاریخ تمدن، ترجمه گروهی از مترجمان، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۵۹.

استفادهٔ اقوام و تمدنهای مهاجم قرار می‌گرفت[1] که اوّلین آنها آرياييها بودند. این تهاجم‌ها که از این محور تا نیمهٔ اوّل قرن ۱۸ م انجام پذیرفت منجر به انتقال عناصر فرهنگی جدید و رسوبگذاری آن در شبه قاره گردید[2] و علی رغم خرابیها باعث تحوّل و غنای فرهنگی و تکاملی آن در هند شد. البته این فرهنگ ترکیبی همیشه در جستجوی وحدت عناصر ناهمگون و حفظ هویت فرهنگی هند بوده است[3]. فلات ایران نیز از عناصر تمدنی خاص خود برخوردار بوده و مکانهای تمدنی برجسته‌ای را در داخل خود پرورش داده است. این مکانها در جنوب و جنوب شرق فلات ایران و نیز بخشهای مرکزی، شمالی و مرتفعات زاگرس و دشت خوزستان (تمدن ایلام = عیلام) قرار داشته است[4]. مشابهت عناصر فرهنگی تمدن ایران با تمدنهای مجاور یعنی شبه قاره و بین‌النهرین حاکی از وجود روابط فرهنگی بین آنها می‌باشد. فلات ایران با تمدنهای مجاور یعنی شبه قاره و بین‌النهرین حاکی از وجود روابط فرهنگی بین آنها می‌باشد. فلات ایران نیز همانند شبه قارهٔ هند از محور شمال شرق مورد تهاجم اقوام آریایی قرار گرفته و به زیر سلطهٔ آنها کشیده شده است.

تهاجم اقام آریایی به شبه قارهٔ هند و فلات ایران در حدود اوایل یا اواسط هزارهٔ دوّم قبل از میلاد[5] باعث محو یا رانده شدن و یا ادغام تمدنهای بومی گسسته و یا پیوسته و استقرار تمدن جدیدی در آنها گردید و در دوره‌های بعد نیز به درجاتی از تکامل نایل آمد. این دو حوزهٔ تمدنی در طول تاریخ با یکدیگر روابطی داشته و بر همدیگر تأثیر گذاشته‌اند.

۱- حافظ نیا، محمد رضا: قدرت و بسط فرهنگی در شبه قارهٔ هند (زیر چاپ)، تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۲.
۲- قدرت و بسط فرهنگی در شبه قارهٔ هند، ص ۲۳.
۳- تارا چند: تأثیر اسلام در فرهنگ هند، ترجمهٔ علی پویا و عزالدین عثمانی، پاژنگ، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۷.
۴- تاجبخش، احمد: تاریخ مختصر تمدن و فرهنگ ایران، دانشگاه ملی، تهران، ۱۳۵۵، ص ۱۱۰-۳۳.
۵- الف: زرین کوب: تاریخ مردم ایران (ایران قبل از اسلام)، امیرکبیر، تهران، چاپ دوّم ۱۳۶۸، ص ۱۷.
ب: شعبانی، رضا: مبانی تاریخ اجتماعی ایران، قومس، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۳، ص ۱۲.

این مقاله به بررسی تأثیرات متقابل فرهنگ هندی و ایرانی از دورهٔ ما قبل تاریخ تا دورهٔ اسلامی پرداخته و مقاطع تاریخی عصر آریاییها، هخامنشیان و ساسانیان را مورد توجه قرار می‌دهد.

۲- عوامل و زمینه‌های کنش فرهنگی

آنچه که باعث روابط متقابل فرهنگی بین ایران و شبه قاره بوده است مشخصاً سه چیز است:

۱) ریشهٔ تاریخی و فرهنگی مشترک: این خصیصه دربارهٔ سکنهٔ شبه قاره و ایران پس از مهاجرت آریاییها صادق است. در واقع هر دو ملّت دارای فرهنگ و نژاد مشترک آریایی می‌باشند. این اقوام که در منطقه‌ای بین دریای سیاه، جنگلهای سیبری، ارتفاعات البرز و هندوکش تا مرتفعات اکتائی زندگی می‌کردند[1] به دلیل بروز سختی در شرایطِ زیست آنها در اثر سرما ناگزیر از هجرت به مناطق دیگر شدند. یکی از این گروهها به سمت فلات ایران سرازیر شده و بر آن مسلط گردید و امپراتوری‌های بزرگ جهانی را در دورهٔ مادها و پارسها به وجود آورد[2] و گروهی دیگر از آنها، ارتفاعات هند و کش را در نور دیده و در سالهای قبل از ۱۵۰۰ ق. م. وارد منطقهٔ سند و پنجاب و سپس دکن گردیده و اقوام بومی را که عمدتاً دراویدی‌ها بودند به مناطق جنوبی راند[3].

قوم آریایی کشاورز و دامپرور بود، و خصایل زندگی روستایی را داشتند، آنها به دلیل مجهز بودن به تیر و کمان و اسلحهٔ آهنین و توان سوارکاری بر سکنهٔ شهرهای منطقه مسلط شده و چون تمدنها و سکنهٔ مسیر حرکت آنها توان مقاومت در برابر آنها را نداشته‌اند تدریجاً یا نابود شده، و یا با آنها درآمیختند. این قوم از زبان سانسکریت که

۱- لوکاس، هنری: تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، کیهان، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۱۹.
۲- تاریخ تمدن، ص ۱۲۹؛ ویل دورانت: پیش گفته، ص ۴۱۲.
۳- لوکاس، هنری: پیش گفته، ص ۱۲۱.

جزو خانوادهٔ بزرگ زبانهای هند و اروپایی است برخوردار بودند[1]. این دو گروه دارای منشاء آریایی، از مشترکات زبانی، دینی و آداب و رسوم و نهادهای اجتماعی برخوردار بودند و هیچگاه تماس خود را با همدیگر قطع نکردند[2].

۲) همسایگی و قرابت جغرافیایی: ایران و هند دو تمدن مجاور هم بودند که از ریشهٔ مشترک نیز برخوردار بودند. همسایگی دو تمدن باعث برقراری ارتباط و مبادلهٔ فرهنگی بین آنها می‌شده است.

۳) موقعیت ارتباطی ایران: فلات ایران به لحاظ موقعیت جغرافیایی، بین تمدن هند با تمدن‌های برجستهٔ آن روز قرار داشت. هند با تمدن‌های مزبور یعنی بین‌النهرین و مدیترانه ارتباط داشت و لزوماً این ارتباط با واسطهٔ ایران انجام می‌شد. آثار یافت شده نشان می‌دهد که بین تمدن سند با تمدن بین‌النهرین ارتباط وجود داشته است[3]. علاوه بر این، مناسبات بازرگانی و تجارتی بین هند و مدیترانه و بین‌النهرین از طریق ایران و راه‌های شمال و جنوب آن باعث مبادلهٔ فرهنگی بین آنها می‌گردیده است. مناسبات بازرگانی بین هند و کشورهایی نظیر عربستان، فلسطین و مصر از روزگاران بسیار قدیم رواج داشته است و سلیمان پادشاه، طلا، نقره، عاج، میمون و طاووس را از هند تهیه می‌کرد. فنیقی‌ها نیز با هند رابطهٔ تجاری داشتند و یونانیان از سواحل مالابار برنج، زنجبیل و دارچینی وارد می‌کردند[4]. از حدود قرن دوّم قبل از میلاد که ایتالیا عامل مهم اقتصادی در دریای مدیترانه محسوب می‌شد سعی بر واردات کالاهایی نظیر ابریشم، ادویه، عاج، عطر، سنگ‌های قیمتی وغیره را از هند و چین داشت و متقابلاً محصولات هنری، لوازم مفرغی، شیشه، روغن وغیره را به منطقهٔ هند صادر می‌کرد. ایران در تجارت جهانی آن زمان نقش میانجی را ایفا می‌کرد[5] و

1- Tony Holliday: *Insight Guide Pakistan*, APA Publications, Singapore, 1990, p. 30.

۲- لوکاس هنری: پیش گفته، ص ۱۲۹.

۳- ویل دورانت: پیش گفته، ص ۴۵۸.

۴- تارا چند: پیش گفته، ص ۶۹.

۵- ممتحن حسین علی: راز بقای تمدن و فرهنگ ایران، دانشگاه ملّی، تهران، ۱۳۵۴، ص ۳۲۰.

بخشی از جادهٔ ابریشم منطقهٔ خشکی در شمال و راه آبی در جنوب را در اختیار خود داشت[1]. از قرن اوّل میلادی نیز کالاها پس از عبور از ایران وارد قلمرو کوشان می‌شد و قسمتی از کالاها به چین و قسمتی نیز از راه هندوکش و درهٔ کابل به سوی هند فرستاد می‌شد[2]. این موقعیت ارتباطی بر توسعهٔ روابط فرهنگی و تجاری بین ایران و هند تأثیر داشت.

۳- روابط فرهنگی قبل از آریاییها

هر چند از این دوره آثار و نشانه‌های زیادی از روابط بین دو مجموعه وجود ندارد، لکن شواهد و قراین نشان می‌دهد که ایران و هند با یکدیگر ارتباط داشته‌اند. یکی از این قرای مجاورت و همزمانی تمدنهای پیشرفته‌ای است که در دورهٔ ماقبل آریایی‌ها در مناطق غربی شبه قاره و نیز جنوب شرق فلات ایران وجود داشته است. در شبه قاره در حدود سه هزار سال قبل از میلاد تمدنهای مشهوری در جلگه‌های حاصلخیز سند و پنجاب و بلوچستان وجود داشته‌اند. تمدن معروف موهنجدارو در ایالت سند (Moenjodoro)، تمدن هاراپا (Harappa) در ایالت پنجاب و مهرگره (Mehrgara) بلوچستان[3] که جملگی در مجاورت فلات ایران قرار داشته‌اند بر اعتبار تمدن و ریشهٔ فرهنگی قوی در شبه قاره می‌افزایند. این تمدنها دارای فرهنگ شهر نشینی بوده و از سیستم فاضل آب، تأسیسات بهداشتی، معابر و خیابانهای بزرگ برخوردار بوده‌اند. آنها با صنعت فلزکاری، ساخت اسلحه ازمس، برنز و آهن آشنایی داشته و هنر کوزه‌گری، نجاری، آهنگری، زرگری و سفالپزی را می‌دانستند و حیوانات اهلی نظیر گاو، گاومیش، گوسفند، شتر و فیل را تربیت نموده و کشاورزی می‌کرده‌اند. این تمدنها داخل ایران و نیز

۱- حافظ نیا، محمد رضا: خلیج فارس نقش استراتژیک تنگهٔ هرمز، سمت، تهران، چاپ اول ۱۳۷۱، ص ۲۰۶.
۲- ممتحن، حسین علی: پیش گفته، ص ۳۲۰.
3. Dar, Saifur Rahman, *Guide to the Lahore Museum*, Lahore, 1994, p. 19.

بین‌النهرین و خلیج فارس ارتباط داشتند[1].

در فلات ایران نیز اگرچه شهر نشینی سابقه‌ای ۷۵۰۰ ساله دارد که آثار آن در کاشان، تپهٔ یحییٰ، حسنلو، دشت لوت، دشت قزوین، لرستان وغیره یافت شده است[2]، لکن در جنوب شرقی ایران و در مجاور تمدنهای سند و بلوچستان آثار تمدنی فراوانی وجود داشته است. آثار تمدنی تپهٔ یحییٰ در ۲۴ کیلومتری جنوب کرمان، و چاه حسینی در بمپور و نیز دشت لوت و شهر سوخته در سیستان که به حدود سه تا چهار هزار سال قبل از میلاد بر می‌گردد دلالت بر وجود اجتماعات تمدنی پیشرفته‌ای می‌کند. آثار تمدنی منطقه حاکی از پرورش حیوانات اهلی نظیر گوسفند و گاو، بافت پارچه، فلزکاری مس، مفرغ و آهن، معماری و شهر سازی با سبک خاص، آثار نوشتاری نظیر خط و نقاشی و الواح و کتیبه‌ها، آثار سنگی و تراش، سفالگری و ساخت کوزه و ظروف، شیشه و اشیای قیمتی نظیر فیروزه، نقره، طلا، لاجورد، تدفین مردگان و نظایر آن می‌باشد[3].

همانطور که ملاحظه می‌شود مشابهت خصیصه‌های تمدنی و همزمانی آنها در جلگه‌های سند و پنجاب و بلوچستان با جنوب شرق ایران، حکایت از ارتباط نزدیک و تعامل فرهنگی بین آنها می‌نماید و این امر به دلیل قرابت جغرافیایی بی‌واسطه، پدیدهٔ غیر قابل انتظاری نیست. قرینهٔ دیگر برای ارتباط فرهنگی دو مجموعه، وجود ارتباطات و مشابهت‌های تمدنی بین شبه قاره و تمدن‌های بین‌النهرین و نیز ایران است. منطقهٔ سند و منطقهٔ بین‌النهرین روابط متقابل داشته‌اند و یقیناً این ارتباطات از طریق ایران و محورهای جنوبی آن چه در خشکی و چه در آب‌های خلیج فارس انجام می‌پذیرفته است.

تمدن موهنجودارو با تمدنهای سومر و بابل در دو یا سه هزار سال قبل از میلاد مناسبات بازرگانی، دینی و هنری داشته است. مثلاً مهرهای مکشوفه در موهنجودارو،

1- *Facts About Pakistan*, Directorate of Films and Publications, Government of Pakistan, revised edition, Islamabad, 1988, p. 99.

۲- تاجبخش، احمد: پیش گفته، ص ۴۱.

۳- همان، ص ۵۳-۴۱.

سومر، کیش و ویرانه‌های یک دهکدهٔ بابلی و ایلامی در تل السمار (نزدیک بغداد) حاکی از وجود چنین ارتباطی می‌باشد که بین هند، ایران و بین‌النهرین وجود داشته است.[1] حتّی یکی از محققین به نام هال معتقد است که سومریها فرهنگشان را از هند گرفته‌اند یا وولی معتقد است که سومریها و هندیان دارای اصل و فرهنگ مشترک هستند که در بلوچستان یا مجاور آن وجود داشته است. چایلد نیز معتقد است که تمدن سند مقدم بر تمدن بابلی است.[2] از طرفی دیگر، برخی دراویدیها را که یکهزار سال قبل از آریایی‌ها در منطقه سند می‌زیسته‌اند و بعداً با هجوم آنها به جنوب هند رانده شده‌اند اساساً اهل بلوچستان می‌دانند.[3] صرفنظر از این اظهار نظرها در خصوص مرتبط دانستن فرهنگهای سه گانهٔ ایران، هند و بین‌النهرین به منطقهٔ بلوچستان و جنوب شرق ایران که در برخی منابع به آن اشاره شده است، یک نکتهٔ قبل توجّه می‌باشد و آن اینکه این تمدنها اولاً به صورت زنجیره‌ای با هم ارتباط داشته‌اند، ثانیاً در مقطع و یا مقاطع تاریخی به صورت همزمان می‌زیسته‌اند ثالثاً با یکدیگر مجاورت جغرافیائی داشته‌اند رابعاً ویژگیها و خصوصیات تمدنی آنها دارای مشابهت‌ها و یکسانی فروانی است که جملگی ارتباط متقابل فرهنگی بین آنها را یادآور می‌شوند لکن تحقیقات باستانشناسانه و جغرافیای تاریخی بیشتری لازم است تا کیفیت این ارتباط و تقدّم و تأخر و منشاء جغرافیایی آنها را مشخص‌تر نماید.

۴- دورهٔ آریاییها

همانطور که قبلاً بیان شد آریاییها با توجه به ریشهٔ نژادی و فرهنگی مشترک بر میان ایرانیها و هندیان از اوایل هزارهٔ دوم قبل از میلاد وارد سرزمین‌های فلات ایران و شبه قاره شدند و اقوام و تمدنهای محلّی و بومی را نابود یا مستحیل نمودند و فرهنگ و

۱- ویل دورانت: پیش گفته، ص ۴۵۸.
۲- ویل دورانت: پیش گفته، ص ۴۵۸.
۳- همان، ص ۴۵۹.

تمدن وابسته به خود را ترویج کردند که دارای مشترکات زیادی در عقاید دینی، زبان، فرهنگ و آداب و رسوم بود. بخش اسطوره‌های ودایی و اوستایی و دیگر نشانهای مکمل، حاکی از وجود زبان و فرهنگ مشترک و نیز ایزدان و خدایان مشترک می‌باشد[1].

عصر آریاییها را در هند از حیث اندیشهٔ دینی عصر ودایی می‌گویند که تا قرن هفتم قبل از میلاد ادامه داشته است و گذشته از جنبه‌های تاریخی، در شکل تکامل یافته‌اش یک نظام فلسفی ـ دینی منسجم است که در آن قدرتی برتر به مثابهٔ یک حقیقت غایی خودنمایی می‌کند و او خالق و مبدأ همه چیز و یگانه است که بنیانگذار قوانین اخلاقی و گردانندهٔ چرخ هستی است[2].

در ریگ ودا (Rig Veda) که مهمترین اثر مکتوب آریاییها و به زبان سانسکریت می‌باشد ایندرا (Indra) خدای پهلوانی و جنگ است. وداها شامل متون مقدسه و تفاسیر دینی، و اوپانیشادها دارای مبادی کلامی و فلسفی و چند اثر دیگر مانند پورانا وغیره به تدریج به عنوان متون مقدس و اصلی هندوییزم درآمد[3].

در عصر ودایی، آریاییهای ایرانی و هندی با یکدیگر همزیستی داشته و در حال جدا شدن از همدیگر بودند. آنها آداب و رسوم مشترک داشتند و ریگ ودا نیز خاطرات زندگی مشترک آریاییهای ایرانی و هندی را قبل از مهاجرت بیان می‌کند[4]. در اعتقاد ودایی نیروها و عناصر طبیعت معتبر بوده و هر یک دارای خدایی بودند چون آسمان، خورشید، زمین، آتش، نور، باد، آب و جنسیت، و برخی چون آگنی خدای آتش و ایندرا خدای طوفان و قهرمانی از مهمترین خدایان بودند ولی دربارهٔ مسئله خدای ازلی که سایر خدایان جهان را آفریده است اختلاف نظر وجود داشته است و این نقش، گاهی

۱- شعبانی، رضا: مبانی تاریخ اجتماعی ایران، نشر قومس، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۳، ص ۶.
۲- تارا چند: پیش گفته، ص ۳۶.
۳- حکمت، علی اصغر: سرزمین هند، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۷، ص ۳۸ و ۱۵۸.
۴- مشکور، محمد جواد: تاریخ روابط فرهنگی ایران، بی‌تا، بی‌جا، ص ۸.

به آگنی و گاهی به ایندرا نسبت داده می‌شده است[1].

آریاییهای ایرانی که بر فلات ایران مستقر شدند و نام آن را ایریانه (Airyana) گذاشتند نیز از نظر دینی در عصر اوستا می‌زیستند که مشابهت‌های زیادی با عصر ودایی داشت. در اوستا چهار بار از سرزمین هندوستان به صورت هندو یاد شده و نام هپته هندو یا هفت هند در کتاب ودا، سپته سیندو یا هفت سند یا هفت آب آمده است که پنج رود آن الآن باقی است. در اوستا بسیاری از کلمات ودا با مختصر اختلافی تکرار شده است و علاوه بر تشابه زبانی سانسکریت در ودا و اوستا، بین ارباب انواع ودایی با ایزدان اوستایی شباهت زیادی وجود دارد. مثلاً او وارنا یا رب النوع آسمان پرستاره که پروردگار پروردگاران خوانده شده در اوستا به اهورا مزدا تعبیر شده است.

به علاوه اینکه در ودا و اوستا نام برخی پادشاهان مشترک آریایی نظیر جمشید، فریدون و کاووس ذکر شده است[2] و مهر یا میترا که از خدایان مشترک ایران و هند و به عنوان مظهر روشنایی و حافظ نظم جهان و مدافع حق و حقیقت شناخته می‌شود مبنای شکل‌گیری آیین کاملی به نام آیین مهرپرستی از سوی آریاییهای مستقر در ایران قرار گرفته است[3]. ریشهٔ ارتباط فرهنگی و دینی مشترک آریاییهای هندی و ایرانی باهمدیگر و نیز با سرزمینهای دیگر پس از کشف کتیبهٔ بغازکوی در سال ۱۹۵۷ م در آسیای صغیر بیشتر تأیید گردید. این کتیبه که تاریخ آن به ۱۴۰۰-۱۳۰۰ سال قبل از میلاد برمی‌گردد، از چند خدای ودایی به نام ایندرا، وارنا، میترا و ناساتیا (ناهید) که حافظ پیمان میان قوم هیتی و میتانی در غرب فلات ایران است یاد می‌کند و حاکی از این است که در دورهٔ مزبور بین آریاییها پیوستگی وجود داشته است[4]. علاوه بر مشترکات دینی یکی از وجوه دیگر اشتراک بین دو گروه آریایی، سازمان اجتماعی است که این سازمان

۱- ویل دورانت: پیش گفته، ص ۴۶۶.

۲- مشکور، محمد جواد: تاریخ روابط فرهنگی، پیش گفته، ص ۹.

۳- تاجبخش، احمد: پیش گفته، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.

۴- مشکور، محمد جواد: پیش گفته، ص ۸.

بر اساس یک باور دینی در طول قرنها استحکام یافته است. این سازمان اجتماعی که دارای چهار طبقه روحانیون، لشکریان، کشاورزان و کارگران می‌باشد[1] کم و بیش با عنوانهای مشابه یا متفاوت در دو جامعهٔ هند و ایران وجود داشته است ولی در ایران بعد از دولت ساسانی و استقرار اسلام این ساختار اجتماعی دچار گسیختگی و فروپاشی شد امّا در شبه قاره همچنان در بین پیروان هندوییزم استمرار پیدا کرد.

اشتراک فرهنگی و تاریخی بین اقوام ایرانی و هندی زمینه را برای تداوم همکاری و ارتباط فرهنگی بین آنها هموار نمود.

۵- دورهٔ هخامنشیان

هخامنشیان به عنوان پارسیان قدیم تجلّی ارادهٔ سیاسی آرياییهایی بودند که به فلات ایران وارد شده و پس از مادها تشکیل حکومت داده و بزرگترین امپراتوری شناخته شدهٔ جهان را تا آن روز بوجود آوردند[2]. این امپراتوری، ملل یونان، مصر، آسیای صغیر، قفقاز، بین‌النهرین، ایران، آسیای مرکزی و بخشهای غربی شبه قارهٔ هند (سند و پنجاب) را تحت فرمانروایی خود قرارداده بود. این قلمرو وسیع توسط داریوش به واحدهای کوچکتری که اصطلاحاً ساتراپ نامیده می‌شود تقسیم شده بود و در رأس هر یک از آنها یک خشاتراپاون (خشترپاون) قرارداشت. این سازمان بزرگ سیاسی با روش ادارهٔ خاصّ، یکی از بهترین روشهای ادارهٔ دولت و سرزمین به شمار می آمد[3] و حاکی از سطح فرهنگ و شعور سیاسی بالای قومی ایرانی بود. تمدن ایرانی که آثار گستردهٔ عصر امپراتوری ماد و هخامنشی نمونه‌ای از آن است تا اندازه‌ای ناشناخته مانده و مورد غفلت پژوهندگان فرهنگ و تاریخ قرار گرفته است[4]. هخامنشیان با استفاده از مراودات

1- Fazle Karim Khan: *A Geography of Pakistan*, Oxford University Press, Karachi, 1990, p. 30.

۲- ویل دورانت: پیش گفته، ص ۴۱۲. ۳- همان، ص ۴۰۸.

۴- هنری لوکاس: پیش گفته، ص ۱۳۶.

فرهنگی با مصر و بابل تمدن درخشانی آفریدند. فن حکومتگری و ادارهٔ سرزمین در دورهٔ هخامنشیان سرمشق بسیاری از حکومتها و دولتهای بعدی قرار گرفت. چنانکه شیوهٔ حکومت امپراتوری در شبه قاره و روم از این امپراتوری اقتباس شده بود. در سازمان حکومتی هخامنشیان هر یک از واحدهای سیاسی از استقلال نسبی در زبان، دین و زندگی اقتصادی برخوردار بودند. این واحدها از طریق شبکهٔ ارتباطی کارآمد و سهل الوصولی به شوش و پایتخت مرتبط بودند. جادهٔ شاهی بین شوش و سند و بین شوش و تاکسیلا و نظایر آن از اهمیت خاصی برخوردار بود و پیکهای شاهی پیامها را به‌سرعت جابجا می‌کردند. تعداد ساتراپ‌ها را عده‌ای ۲۰ وعده‌ای ۶۲ مورد ذکر کرده‌اند، ولی داریوش در کتیبه‌ای که در نقش رستم وجود دارد آنها را ۳۰ مورد گفته است[1]. تمدن و فرهنگ دورهٔ هخامنشی بر منطقهٔ شبه قاره تأثیر گذاشت و دولتهای بعدی از آن استفاده نمودند. ادبیات این فرهنگ در زمینه‌های معماری، کشورداری، نگارش وغیره در منطقهٔ غرب شبه قاره وجود داشت. زیرا منطقهٔ سند و پنجاب و افغانستان کنونی جزو ساتراپی‌های داریوش به حساب می‌آمدند.

در شبه قاره، سلسلهٔ موریان تأسیس گردید و این سلسله از روشهای هخامنشیان الگو برداری کرد. پس از سقوط سلسلهٔ هخامنشی و پیدایش سلوکیها و تصرف قلمرو هخامنشی به دست اسکندر مقدونی، غرب شبه قاره نیز به دست اسکندر افتاد ولی اسکندر و اعقاب او نتوانستند آن را حفظ کنند و به دنبال ضعف آنها فردی به نام چاندرا گوپتا موریا در سال ۳۲۱ ق. م در شمال غرب شبه قاره و قلمرو ساتراپیهای داریوش سر به شورش برداشت و تا بخشهای مرکزی شبه قاره را به کنترل خود درآورد[2]. بعد از مدّتی نوهٔ او به نام آشوکا (Ashoka) بزرگترین امپراتوری سلسلهٔ موریان را در شبه قاره

۱- بیات، عزیزالله: کلیات تاریخ و تمدن ایران پیش از اسلام، دانشگاه شهید بهشتی تهران، ۱۳۶۵، ص ۵۵

۲- حافظ نیا، محمد رضا: قدرت و بسط فرهنگی در شبه قارهٔ هند، پیش گفته، ص ۷.

تأسیس نمود[1]. (۲۷۳ ق. م).

یکی از موارد تأثیر گذار فرهنگی دورهٔ هخامنشی بر شبه قاره، فرهنگ سیاسی کشورداری است که می‌توان آن را در کتاب معروف کوتیلیا (Kavtilya) وزیر متفکر و سیاستمدار چندرا گوپتا جستجو نمود[2]. این فرهنگ همچنین آشوکا را نیز تحت تأثیر قرار داد و این مطلب را رالف نیتون در کتاب سیر تمدن یادآوری می‌نماید[۳].

آشوکا از هنر و معماری عصر هخامنشی در ساختن بناهای مختلف استفاده کرد. کاخهای سلطنتی این دوره متأثر از طرح و نقشهٔ تالارهای تخت جمشید بوده و ستونهای عالی کاخها از طرح اصلی تالار صد ستون تخت جمشید الهام گرفته است[۴]. همچنین سرستونهای آشوکایی که چهار شیر نیرومند به صورت پشت به پشت بر روی آن قرار گرفته‌اند، قالب و شکل ایرانی داشته و از معماری هخامنشی متأثر بوده است[5]. این کاخها در سال ۱۸۹۶ م به صورت تالار صد ستونی و در سال ۱۹۱۲ به صورت تالار هشتاد ستونی در شهر پاتلی پوترا (Patli Putra) یا پتنای کنونی کشف گردید. همچنین آشوکا از سنت کتیبه نویسی داریوش استفاده کرده و کتیبه‌هایی را که تا آن زمان در هند سابقه نداشت در کوههای گایا (Gaya) در ایالت بیهار از خود بجا گذاشت. علاوه بر این آشوکا نوشته‌های خود را به خط خروشتی (Khoroshti) که از راست به چپ نگاشته می‌شود بجا گذاشته است. این خط که شکل تغییر یافتهٔ خط پهلوی است در دوران داریوش به هندوستان راه یافت. البته خط پهلوی نیز گویا از الفبای آرامی تأثیر پذیرفته است[6].

1- Fazle Karim Khan: *Ibid*, p. 6.

2- *Pakistan, Stacy International*, London, 1977, p. 78.

۳- ممتحن، حسین علی: پیش گفته، ص ۳۱۰.　　۴- همان، ص ۳۱۰.

۵- ویل دورانت: پیش گفته، ص ۶۷۲.

۶- مشکور، محمد جواد: پیش گفته، ص ۱۱۲؛ هنری لوکاس: پیش گفته، ص ۱۵۰.

۶- دورهٔ اشکانیان

متأسفانه دربارهٔ تمدن اشکانی اطلاعات کم و مبهم وجود دارد و گویا ساسانیان تلاش کرده‌اند تا سوابق حکومتی ۵۰۰ ساله اشکانیان و پارتها را ازبین ببرند[1]. به همین دلیل در خصوص روابط بین ایران و شبه قاره اطلاعات زیادی در دست نیست ولی قراین نشان می‌دهد که همانند گذشته روابط بین دو منطقه وجود داشته است. یکی اینکه ایران در سرِ راه تجارت ابریشم بین هند و چین با مدیترانه بوده و کالاهای وارده به قلمرو کوشانها به عنوان همسایه شرقی اشکانیان به چین و هند ارسال می‌گردید. البته ذکر این مطلب ضروری است که روابط اشکانیان و کوشانها چندان حسنه نبوده و مرزهای آنها محل درگیری بوده است و بر همین اساس شاپور اوّل پادشاه ساسانی اقدام به سرکوب کردن کوشانها نمود[2].

در دورهٔ اشکانیان دین بودا از مرزهای شرقی وارد ایران شده و بسیاری از مردم خراسان و ماوراءالنهر را تحت تأثیر قرار داد. کانیشکا بزرگترین امپراتور کوشان که پیشاور را مرکز خود قرارداد و تاکسیلا را به عنوان مرکز بزرگ تمدن گندهارا تقویت می‌نمود. همچون آشوکا امپراتور بزرگ موریان نسبت به تبلیغ و ترویج آیین بودا کوشش زیادی کرد. از سوی دیگر مهر داد اوّل پادشاه اشکانی در لشکر کشی‌های خود تا حدود منطقهٔ جهلم (در ایالت پنجاب) پیش رفت و روابط فرهنگی و سیاسی ایران با هند را گسترش داد. در دورهٔ اشکانیان همچنین دین مسیح که در قرن اول میلادی از سوریه و آسیای صغیر به ایران رسیده بود به تدریج به هندوستان سرایت کرد و یکی از حواریون و شاگردان حضرت عیسیٰ (ظاهراً توماس قدیس) به ایران و هند برای تبلیغ مسیحیت آمد و کلیسا را نیز تأسیس نمود[3].

۱- تاجبخش، احمد: پیش گفته، ص ۱۸۷.

۲- ممتحن، حسین علی: پیش گفته، ص ۳۱۴.

۳- مشکور، محمد جواد: پیش گفته، ص ۱۹.

۷- دورهٔ ساسانیان

دورهٔ تمدن ساسانی را باید دورهٔ آشتی و یا ترکیب تمدنهای مجاور ایران یعنی هندی، سریانی، ایرانی، رومی و یونانی و غیر آن دانست که از این طریق تمدن ایرانی تکامل یافت و سطح جدیدی از آن پدید آمد ولی در ارتباط با کنش متقابل دو تمدن هندی و ایرانی باید گفت که این تمدن هند بود که در زمینه‌های مختلف پزشکی، ادبیات و حکایات بر تمدن ایرانی تأثیر گذاشت و اوج این تأثیرگذاری به دورهٔ انوشیروان مربوط می‌گردد.

ایرانیان همانند رومیان در کار تجارت با تجربه بودند و برای این کار در دورهٔ ساسانی شهر ابله (Obollah) را بنیان نهادند و شهر حیره را ساختند. در دورهٔ انوشیروان تجارت بین دو ملت از رونق زیادی برخوردار بود و کشتی‌های هندی از طریق رودخانهٔ دجله (و خلیج فارس) وارد شهر ابله شده و در آن لنگر می‌انداختند[1].

دانش پزشکی و فرهنگ طبابت از زمینه‌های مهمی بود که در دورهٔ انوشیروان بر ایران تأثیر گذاشت. طب هندی بر اثر مدارک تاریخی یکی از قدیمی‌ترین علومی است که دارای مقام و منزلت خاصی بوده و یکی از منابع بزرگ طب در جهان و ایران می‌باشد. فراوانی گیاهان و پی بردن به خاصیت حدود ۱۰۷ نوع گیاه در شکل‌گیری طب هندی بی‌تأثیر نبوده است و در این کشور در حدود شش قرن قبل از میلاد مسیح بیمارستان وجود داشته و در هر قریه‌ای ظاهراً یک طبیب حضور داشته است[2].

تأثیر طب هندی بر ایران ناشی از وجود دانشگاه جندی‌شاپور در ایران بود. جندی‌شاپور در شمال غربی خوزستان و بین شهر شوشتر و خرابه‌های شوش قرار داشت و یکی از مراکز مهم علمی و فرهنگی عصر خود به حساب می‌آمد. آموزشگاه پزشکی و بیمارستان معروف آن شهرت جهانی پیدا کرد و دانشمندان و دانشجویان از

۱- تارا چند، پیش گفته، ص ۷۰.

۲- نجم‌آبادی، محمود، تاریخ طب در ایران، دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷-۳۵.

هر سو به آنجا می آمدند[1].

جندی‌شاپور اولین بار توسط شاپور اوّل تأسیس شد و در دورهٔ انوشیروان توسعهٔ زیادی یافت. جندی‌شاپور معرّب گندی شاپور است یعنی «شاپور به تراز انطاکیه»، و شاپور اوّل پس از تصرّف شهر انطاکیه و اسیر نمودن والریانوس امپراتور روم تصمیم به‌ساخت آن گرفت. می‌گویند شاپور این شهر را برای خوشآمد دختر قیصر روم که همسرش بود بر اساس الگوی شهری قسطنطنیه و به تراز انطاکیه ساخت و شاپور دوّم نیز آن را پایتخت خود قرارداد[2]. شاپور اوّل اسیران رومی را در این شهر جای داد تا کار کنند و آن را بسازند. در دانشگاه جندی‌شاپور مباحث طب، فلسفه، نجوم، ریاضیات و الهیات را تدریس می‌کردند و طب جدیدی در اثر حضور پزشکان هندی، ایرانی، یونانی، سریانی و نسطوری به وجود آمد. انوشیروان برای استفاده از طب هندی، طبیب مخصوص و رئیس اطبای خود یعنی برزویه را روانهٔ هندوستان کرد تا ضمن شناسایی دانش طبی هند از پزشکان آنجا جهت کار در دانشکدهٔ پزشکی جندی‌شاپور دعوت به‌عمل آورد. اطبای هندی در این دانشکده، به آموختن اصول طب هندی مشغول شدند و چند کتاب از آثار طب هندی را ترجمه کردند که بعدها این کتب از پهلوی به عربی ترجمه شد[3]. یکی از پزشکان هندی در جندی‌شاپور به نام کنگه (Kanga) کتاب «السموم» را متعلق به «شاناق» که از اطبای معروف هندی است به پهلوی ترجمه کرد که شامل موضوعاتی درسم شناسی و داروشناسی است و جزو کتب کلاسیک جندی‌شاپور بوده است. او همچنین کتاب جراح معروف هندی به نام سسروته (Susruta) را نیز به‌پهلوی ترجمه کرد[4]. از آنجایی که ایران از حیث داد و ستد فرهنگی در آنزمان از

۱- محمدی، محمد: فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوّم ۱۳۵۶، ص ۲۶۹.

۲- نجم آبادی، محمود: پیش گفته، ص ۲۱۹.

۳- مشکور، محمد جواد: پیش گفته، ص ۲۰؛ نجم‌آبادی، محمود: پیش گفته، ص ۲۰۶.

۴- نجم‌آبادی، محمود: پیش گفته، ص ۲۲۹.

موقعیت مرکزی برخوردار بود بنابراین تعدادی از مسیحیان نسطوری از آسیای صغیر همراه با اطبا و دانشمندان به جندی‌شاپور مهاجرت کردند. از سوی دیگر به دلیل مضایق سیاسی تعدادی از نوافلا طونیهای یونانی به این دانشگاه آمدند و طب بقراطی و جالینوسی را تدریس کردند اطبای هندی نیز به دعوت برزویه طبیب و انوشیروان در این دانشگاه تدریس می‌کردند. بنابراین ترکیب طب ایرانی، هندی، یونانی، سریانی وغیره به ارتقاء سطح پزشکی و دانش طب در ایران کمک کرد و جندی‌شاپور پس از سقوط ساسانیان در سال ۶۴۶ م تسلیم سرداران سپاه اسلام شد و از گزند آسیبها در امان بود و تا مدتها به عنوان مرکز پزشکی دنیای اسلامی باقی‌ماند[1]. دانشگاه جندی‌شاپور با تأسیس آموزشگاه و بیمارستان بغداد در دورهٔ خلفای عباسی به تدریج اهمیت خود را از دست داد و پزشکان جندی‌شاپور در دورهٔ منصور عباسی به بغداد رفتند و آخرین رئیس آن به نام شاپور پسر سهل در سال ۲۵۵ هجری درگذشت[2] و بدین ترتیب این مرکز بزرگ علمی جهان منقرض شد. بعدها این دانش و فرهنگ عملی و طبی به دنیای اسلام منتقل شد و بر جوامع دیگر نیز تأثیر گذاشت حتّی جامعهٔ هند نیز از آن متأثر گردید و طب بقراطی در آن انتشار یافت[3].

از دیگر زمینه‌های تأثیر گذاری فرهنگ هند بر ایران پند و اندرز بود که در دورهٔ انوشیروان بیشتر مورد توجه قرار گرفت. زیرا ایرانیان عصر ساسانی علاقهٔ زیادی به پند و اندرز داشتند. بر همین اساس کتب اخلاقی مورد توجه قرار گرفت و ترجمهٔ آثار هندی و یونانی باعث بروز تحولی در این زمینه شد که در این دوره ابن الندیم حدود ۴۴ کتاب از منابع مختلف را ذکر کرده است[4]. انوشیروان به حکمت و اخلاق هندوان اهمیت زیادی می‌داد و به فرمان او برزویهٔ طبیب کتاب کلیله و دمنه را که حاوی مواعظ و امثال به زبان

۱- سیریل، الگود: تاریخ پزشکی ایران (ترجمهٔ باهنر فرقانی)، امیر کبیر، تهران، چاپ اول ۱۳۵۶، ص ۶۸.

۲- محمدی، محمد: پیش گفته، ص ۲۹۱.

۳- نجم آبادی، محمود: پیش گفته، ص ۳۸.

۴- محمدی، محمد: پیش گفته، ص ۳۱۲.

مرغان و بهایم و وحوش بود از هند به ایران آورد و دستور داد که آن را به پهلوی ترجمه نمایند[1]. داستانها و افسانه‌ها و اندرزهای هندی نیز به تدریج در فرهنگ ایرانی نفوذ کردند. یکی از اندیشه‌های تأثیر گذار، گرایش گوشه‌گیری و انزوا بود که در اثر تأملات و تفکرات زیاد پس از سفر هند در خود برزویه ایجاد گردید و این روحیه و روحیه تسلیم و قناعت در جامعه ایرانی که قبلاً با داستانهایی که مبیّن حماسه‌ها و پهلوانیها و شور و هیجان بود رسوخ پیدا کرد و افکار هندی و اندیشهٔ نو افلاطونی به سرعت مورد استقبال قرار گرفت و افسانه‌های هندی همردیف داستانها و افسانه‌های ایرانی در ادبیات پهلوی برای خود جای پایی باز کرد[2].

کتاب کلیله و دمنه که تجلّی این گونه داستانهاست و نمونه‌ای از ادبیات هندی است در اصل همان کتاب «پنجه تترا» معروف می‌باشد[3] که البته حدود ۱۰ باب آن از کتاب اصلی یعنی پنجه تترا آنهم با دخل و تصرف از سوی برزویه طبیب ترجمه شده است و ۶ باب آن در دورهٔ ساسانی و دو باب آن در دورهٔ اسلامی به آن افزوده گردیده است و ابن مقفّع نیز نسخهٔ پهلوی کلیله و دمنه را به عربی ترجمه نموده است[4]. نویسنده این کتاب گویا «بیدپا» حکیم هندی بوده است. یکی دیگر از کتابهای افسانه‌ای ترجمه شده از هندی به پهلوی کتاب بلوهر و بوذاسف است که بعداً به یونانی تحت عنوان برلام و یواسف ترجمه شده است. همچنین یکی از محققان به نام کوسکان (Couskan) می‌گوید به سبب مشابهتی که بین افسانهٔ اصلی هزار و یکشب با بعضی از افسانه‌های سانسکریتی وجود دارد، اصل هزار افسان هم از افسانه‌های قدیمی هندی بوده که ایرانیان آن را به پهلوی ترجمه کرده‌اند. به طور کلّی ایرانیان عصر ساسانی استقبال زیادی از داستانهای اندرز گونه، هندی به عمل آوردند و به قول کرستینسن (Christensen)

۱- مشکور، محمد جواد: پیش گفته، ص ۲۲. ۲- محمدی، محمد: پیش گفته، ص ۲۰۳.

۳- لوکاس، هنری: پیش گفته، ص ۱۴۹؛ محمدی، محمد، ص ۲۱۲.

۴- محمدی، محمد، ص ۲۱۲.

این حسن استقبال ناشی از مشابهتی است که بین تعلیمات اخلاقی کلیله و دمنه با مطالب اخلاقی کتب پهلوی وجود داشته است و مارگولیوت (Margoliouth) معتقد است که فنّ قصه نویسی نیز از هندوستان به وسیله ایرانیان و از طریق کتب ایرانی به اعراب منتقل شده است[1]. از همه مهمتر اینکه در دورهٔ انوشیروان حکمتهای عملی هندی و ایرانی که به شکل پند و اندرز شیوع پیدا کرده بود گاهی همطراز با تعالیم اخلاقی دینی به‌کار می‌رفت، ولی کار دین را نمی‌کرد[2]. یکی دیگر از عناصر تأثیر گذار فرهنگی هند بر ایران در دورهٔ انوشیروان، شطرنج بود. شطرنج از طرف شاه هند و به وسیله برزویهٔ طبیب به هنگام مراجعت وی، برای انوشیروان فرستاده شد و انوشیروان نیز متقابلاً تخته نرد را برای او فرستاد[3]. بازی شطرنج در ایران جایگاه ویژه‌ای برای خود باز کرد و توسط ایرانیها به اروپا منتقل شد[4].

یکی دیگر از زمینه‌های متبادل فرهنگی انتشار عقاید دینی از سوی ایران به سمت هند بود در این دوران مذهب مسیحیت از سمت ایران به هند و مذهب بودا از سمت هند به شرق ایران رسوخ کرد[5]. وجود کتیبه‌های پهلوی که بر صلیبهای سنگی نقش شده و در کلیساهای جنوب هند مشاهده می‌شود دلیلی بر انتشار مسیحیت از سمت ایران بوده است[6]. همچنین در این دوران آیین مانوی به هند رسوخ کرد و خود مانی در حدود ۱۰ سال از ایران رانده شد و به هند برای تبلیغ دین خود رفت[7] و جالب اینکه بعدها مانی توسط پادشاه ساسانی در شهر جندی شاپور پوست کنده شد و به قتل رسید[8].

۱- محمدی، محمد، ص ۲۱۱ و ۲۱۹. ۲- محمدی، محمد، ص ۲۴۸.
۳- مشکور، محمد جواد: پیش گفته، ص ۲۲؛ نجم‌آبادی، محمود: پیش گفته، ص ۲۰۳.
۴- سیریل، الگود: پیش گفته، ص ۷۴. ۵- بیات، عزیزالله: پیش گفته، ص ۲۲۹.
۶- مشکور، محمد جواد، ص ۲۳. ۷- همان، ص ۱۸.
۸- نجم‌آبادی، محمود: پیش گفته، ص ۲۳۰؛ محمدی، محمد، ص ۲۶۹.

۸- نتیجه گیری

۱- ریشهٔ مشترک فرهنگی، تاریخی، موقعیت جغرافیایی و ارتباطی ایران و بالاخره مجاورت و قرابت جغرافیایی و سرزمینی از عواملی بوده‌اند که ارتباط فرهنگی ایران و شبه قارهٔ هند را تسهیل می‌نموده‌اند.

۲- تمدنهای غرب شبه قاره با جنوب شرق ایران در حدود سه یا چهار هزار سال قبل از میلاد با یکدیگر ارتباط و همسانی خصیصه‌های تمدنی داشته‌اند که در اثر تهاجم آریاییها منقرض یا تدریجاً مستحیل شده‌اند.

۳- آریاییهای شبه قاره و فلات ایران از مشترکات فرهنگی و دینی برخوردار بوده و تا مدتی با یکدیگر ارتباط داشته‌اند.

۴- در دورهٔ هخامنشیان تمدن و فرهنگ ایرانی بر شبه قاره تأثیر گذاشته است و حوزه‌های این تأثیر گذاری آیین کشورداری، معماری، هنر و الگوی نوشتاری بوده است.

۵- در دورهٔ ساسانیان فرهنگ هندی تأثیر زیادی بر فرهنگ ایرانی از خود بجا گذاشته است. حوزهٔ این تأثیر گذاری طب، پند و اندرز، داستان، عرفان هندی، شطرنج و عقاید دینی بوده است.

✪ ✪ ✪

برهان صبح

بازم از فیض جنون آماده شد سامان صبح
می‌دهد چاک گریبان در کفم دامان صبح

از گداز پیکرم، تعمیر امکان کرده‌اند
آسمان دودیست از خاکستر تابان صبح

فتح باب فیض در رفع توهم خفته است
از شکست رنگ شب، وا می‌شود مژگان صبح

در جنون، وضع گریبانم تماشا کردنی است
همچو زخم دل نمک دارد، لب خندان صبح

اینقدر خون شهیدان دردم شمشیر تست
با شفق دارد به کف سر رشتهٔ دامان صبح

ما به کلفت قانعیم امّا زبس کم فرصتی
شام ما هم می‌زند پیمانهٔ دوران صبح

تا نگردد کاسه‌ات پر خون به رنگ آفتاب
آسمان مشکل که دریشت گذاردنان صبح

تخم شبنم ریشهٔ عبرت درین گلشن دواند
خنده توأم می‌دمد با ریزش دندان صبح

ترک غفلت، شاهد اقبال فیض ما بس است
چشم اگر از خواب واشد، نیست جز برهان صبح

تا به کی خواهد هوس گرد خیال انگیختن
در نفس رفته است فرصت، عرصهٔ جولان صبح

حسن از هر نالهٔ عاشق، نقابی می‌درد
نگسلی ربط نفس ای بلبل از افغان صبح

تخم اشکی می‌فشاند آه و از خود می‌رود
غیر شبنم نیست بیدل زاد همراهان صبح

○ میرزا عبدالقادر بیدل

احمد گلچین معانی

بزرگترین هندشناس ایرانی عصر حاضر

○ پرفسور نذیر احمد

ترجمه: دکتر محمد اسلم خان

احمد گلچین معانی، محقّق نامدار ایرانی است که قسمت عمدهٔ زندگانی‌اش را در زمینهٔ تحقیق هند شناسی گذراند و بدون اغراق می‌توان گفت هیچیک از دانشمندان شرقی و غربی در زمینهٔ پژوهش ادبیات فارسی در هند، چنین کارهای پژوهشی را انجام نداده و از شاهکارهایش سایر هندی‌ها را زیر بار منّت خود نیاورده‌اند. نگارشگر این سطور نه تنها تحت تأثیر پژوهش‌هایش قرار گرفته بلکه خود را مدیون منّت‌های وی می‌دانم و این مقاله اصلاً کوششی برای جبران الطاف ایشان می‌باشد.

نگارنده با آقای گلچین معانی ملاقات داشته است و به‌طور اتّفاقی وی هنگام برگزاری سمینار بیهقی سه نفر یعنی آقای حسام‌الدّین راشدی، عبدالحی حبیبی و اینجانب را برای شام دعوت کرده بود. نمی‌دانم آیا در انتخاب سه مهمان هندی، پاکستانی و افغانی نظری داشته است یا خیر، به هر حال این رویداد تقریباً مربوط به چهل سال قبل است.

گلچین معانی محقّق معروف بود امّا در آن وقت پژوهش وی تا این اندازه گسترده نبود و تا آن زمان اثری تألیف نکرده بود که مستقیماً به هند مربوط باشد، یعنی کاروان هند و تذکرهٔ میخانه هنوز چاپ نشده بود. امّا طی گفتگو بر روی میز شام حدس زده می‌شد که

وی به ادبیات فارسی هند علاقهٔ عمیقی دارد، گرچه آشکار نبود که با وجود ناتوانی جسمانی، بحر ذخّار هند شناسی در قلب وی موج زند.

پس از آن آقای گلچین معانی به عنوان مورّخ و مؤلّف نامدار، خدمت ارزنده‌ای در زمینهٔ ادبیات فارسی انجام داد که تمامی آثارش طبق آنچه ذیلاً ذکر می‌شود، حایز اهمیّت زیاد است:

۱- فهرست کتابخانهٔ مشهد.

۲- فهرست نسخه‌های قرآن مجید در آستان قدس.

۳- تاریخ تذکره‌های فارسی.

۴- مکتب وقوع.

۵- تذکرهٔ پیمانه.

۶- تصحیح میخانه.

۷- کاروان هند وغیره.

کاروان هند، تذکرهٔ شعرا و ادبایی است که در عصر صفوی از ایران به هند مهاجرت کرده‌اند. پیداست در آن عصر غیر از ادبا و شعرا، هزاران متخصص علوم و فنون مختلف وارد هند شدند و در محیط علمی و ادبی و سیاسی نقش برجسته‌ای داشتند و هند به جای ایران صغیر به ایران کبیر مبدل شده بود. این موضوع آنچنان گسترده است که می‌توان دربارهٔ آن چندین جلد کتاب نوشت. در این زمینه فقط می خواهم بنویسم که با ورود آن مهاجرین، محیط ادبی و شعری هند تا چه اندازه تحت تأثیر قرارگرفت.

در این راستا بر کسی پوشیده نیست که هزاران شاعر و دانشمند از ایران به هند آمدند و یک محیط علمی و ادبی به وجود آوردند که تأثیر آن با وجود خاتمهٔ قدرت سیاسی، در هر حال محسوس می‌باشد.

هم اکنون موضوع بحث نگارنده در این خصوص، کتاب ارزشمند احمد گلچین معانی تحت عنوان کاروان هند است و اثر مورد نظر این واقعیت را بیان می‌کند که

کاروانی از شعرا، ادبا و فضلای ایرانی طی سالیان متمادی راهی این دیار شدند و کارهای نمایانی انجام دادند که تا قرنها باقی خواهند ماند.

کاروان هند دارای: یک مقدمه در ۴۴ صفحه؛ متن ۱۵۶۰ صفحه (در دو جلد)؛ افتادگی‌ها ۳ صفحه؛ شعرای مشکوک ۱۸ صفحه؛ فهرست مترجمین ۲۵ صفحه؛ فهرست اعلام تاریخی ۱۹ صفحه؛ اسامی کتب و رساله‌ها ۱۷ صفحه؛ فهرست اماکن ۱۶ صفحه؛ و استدراک ۴ صفحه می‌باشد.

مؤلّف در مقدمهٔ کتاب به اختصار دربارهٔ پادشاهان گورکانی هند و فعالیت‌های فرمانروایان عصر صفوی و شاهزادگان پرداخته است. در عین حال تعدادی از شعرایی هستند که وی مفصّلاً دربارهٔ آنان بر اساس منابع معتبر گفتگو کرده که اضافه بر آن ممکن نیست. تحت عنوان افتادگی، ذکر چهار شاعر و سپس ذکر سی شاعر مشکوک می‌باشد.
اکنون دربارهٔ ویژگی های این تذکره بحث می‌شود:

۱- در فارسی چندین تذکره نوشته شده اما از نظر فن تذکره نویسی هیچ یک از آنها همپایهٔ این تذکره نمی‌باشد. در فارسی سه تذکره حایز اهمیت است یکی شام غریبان تألیف شفیق اورنگ‌آبادی تذکرهٔ عجیب و غریب است، مشتمل بر ذکر ۴۷۷ شاعر می‌باشد. معلوم نیست مؤلّف چرا حضرت آدم و بیدل را در آن شامل کرده است که از سرزمین فارسی زبان به هند آمدند. مرتب این تذکره لچهمی ناراین شفیق اورنگ‌آبادی دارای چندین اثر است و شعرای ذکر شده در شام غریبان به هند آمدند و همانجا درگذشتند. به این ترتیب عنوان کتاب بسیار شاعرانه است. گرچه احمد گلچین در این زمینه اشاره‌ای نکرده است اما قرین به قیاس است که مشارٌالیه نیز تحت تأثیر این تذکره قرار گرفته و بر اساس آن، کتاب خود را تألیف کرده است و عنوان آن را مثل شام غریبان بسیار شاعرانه انتخاب کرده. فرق اساسی که در این دو تذکره موجود است این است که کاروان هند تذکرهٔ شعرایی است که از ایران به هند مهاجرت کردند، در صورتی که شام

غریبان تذکرهٔ شعرایی است که از ایران، آسیای مرکزی، افغانستان و از مناطق فارسی زبان به هند وارد شدند. یکی از ویژگی‌های کاروان هند این است که ضمن شرح حال شعرا، اقوال و ابیات زیادی را از آنان نقل کرده است. امّا در شام غریبان تعداد شعرا همراه با آدم و بیدل عظیم‌آبادی، ۴۷۷ نفر می‌باشند. وی در باب بیدل نوشته است اگرچه از سرزمین دیگر وارد نشد امّا در منبع مهمّ دیگر مانند مرآت واردات، مطلب دیگری آمده است: "میرزا بیدل از واردان هند نیست، وجهٔ ایراد او در این تألیف اینکه تذکره نویسان احوال میرزا را تفصیلاً و اجمالاً نوشته‌اند و محرّر اوراق هم در تذکرهٔ گل رعنا احوال میرزا را مستوفی نوشته، در این ایّام مرآت واردات تألیف شاه محمد شفیع متخلص به‌وارد طهرانی به نظر رسید، در این کتاب بعضی احوال میرزا سوای آنست که در تذکره‌ها به نظر رسیده و تألیف شاه وارد نیز مشهور است، لهذا بخاطر رسید که میرزا صاحب کمال عمده است، ترجمهٔ او را به احوال زاید که شاه وارد آورده باید نوشت تا بر صفحهٔ روزگار باقی ماند"[1].

دربارهٔ آدم از قول شفیق نوشته است: "کنیت آن جناب ابومحمد و ابوالبشر است و لقب او صفی الله، چون از واردان هندوستان جنت نشان، اول جناب عالی است و زبان مبارک را به گفتن شعر هم آشنا ساخته". به هر حال در باب آدم، مبنی بر این که وی شاعر بود دلیل بیهوده است. حتّی ننوشته که شاعر کدام زبان بود گرچه مسلّم است که او هرگز شاعر فارسی زبان نبود، و چطور به زبان فارسی شعر می‌گفت چون فارسی بعد از مدت درازی به وجود آمد.

گلچین معانی از شام غریبان استفاده کرده و بر آن افزوده است. شام غریبان تذکرهٔ ۴۷۷ شاعر است در حالی که کاروان هند تذکرهٔ ۷۴۱ شاعر می‌باشد. در شام غریبان معمولاً اشاره‌ای به منابع نگردیده، امّا در کاروان هند منابع موجود است. بدین ترتیب مطالب

۱- شام غریبان، ص ۳-۵۲.

کاروان معتبر قرار گرفته. در شام غریبان ابیات شعرا به اختصار آمده، در صورتی که در کاروان غیر از ابیات، استشهاد به اشعار شعرای صاحب دیوان گردیده است. از این لحاظ نیز کاروان بر شام غریبان تفوق دارد. امّا از نظر زمانی، شام غریبان بر کاروان دارای ارجحیت است الافضل للمتقدم.

۲- چنانکه قبلاً ذکر شد در کاروان تقریباً درباب هر شاعر از منابع استفاده شده است. بنابراین هیچ تذکرهٔ فارسی همپایهٔ آن نیست و این کتاب در تاریخ تذکره نویسی حایز مقام ویژه‌ای است.

۳- برای پژوهش در زمینهٔ یک شاعر فارسی زبان، منابع، فراوانی در این تذکره موجود است یعنی بعد از توجّهٔ معمولی می‌توان دربارهٔ وی یک مقالهٔ تحقیقی تهیه کرد.

۴- هر چند از بعضی تذکره‌های مهمّ فارسی که تاکنون چاپ نشده‌اند از آنها به ندرت استفاده گردیده است، لکن با توجّه به اینکه دو تذکره با ارزش قرن دهم و یازدهم یعنی خلاصة الاشعار تألیف تقی کاشی و عرفات العاشقین تألیف اوحدی دارای اهمیت زیادی می‌باشند، احمد گلچین از نسخه‌های خطّی این تذکره‌ها استفادهٔ زیاد کرده و با کمال اطمینان می‌توان گفت هیچ کتاب دیگری غیر از کاروان هند چنین منابعی را در اثر خود به‌کار نبرده و به عبارت دیگر هیچ دانش پژوهی نتوانسته است از این دو تذکرهٔ مذکور استفاده کند.

نگارندهٔ این سطور در دوران اقامت خود در لکهنو، چندین نسخهٔ خطی از خلاصة الاشعار برای کتابخانه‌های آنجا از کتابخانه‌های اروپا را به دست آورده و راجع به آن چندین مقاله نوشته است امّا نتوانست از مندرجات کامل آن تذکره بهره گیرد. همچنین درباب عرفات العاشقین مقالات جداگانه‌ای به چاپ رسانده ولی امتیاز استفادهٔ کامل از مندرجات آن نصیب گلچین معانی شده است.

می‌دانیم هیچ مؤلّفی به طور معمول در اثر خود استفاده از تذکره‌ها، تاریخ‌ها، دواوین وکلیات شعرا، آثار منظوم و منثور برایش یک جا مقدور نیست و برای نشان دادن اهمیّت

کاروان هند فهرست منابع مهمّ احمد گلچین در زیر برای خوانندگان محترم نقل می‌گردد.

آتشکده	تورک جهانگیری
آیین اکبری	تورک بابری
اکبرنامه	حدیقة السّلاطین
بابرنامه	خلاصة الاشعار
برهان مآثر	خلاصة التواریخ
بادشاه‌نامه	خیرالبیان
تاریخ الفی	دواوین شعرا(۴۷)
تاریخ فرشته	روز روشن
تحفهٔ سامی	زندگانی شاه عبّاس
تذکرهٔ میخانه	مجمع الشعرای جهانگیر شاهی
تذکرهٔ حسینی	مجمع النفایس
تذکرهٔ شعرای پنجاب	محبوب الزمن
تذکرهٔ شعرای کشمیر اصلحی	سرو آزاد
تذکرهٔ شعرای کشمیر راشدی	منتخب التواریخ
تذکرهٔ پیمانه	مآثرالامرا
مذکر احباب	مآثر رحیمی
مقالات الشعرا	مجمع الخواص
تذکرة المعاصرین	میخانه
تذکرهٔ نصرآبادی	نتایج الافکار
تذکره نویسی در هند و پاکستان	نفایس المآثر
تذکرهٔ همایون و اکبر	هفت اقلیم

عرفات العاشقین	شعرالعجم
فرهنگ سخنوران ایران	صبح صادق
قصص الخاقانی	صبح گلشن
لطایف الخیال	طبقات اکبری
کلیات شعرا(۱۲)	عالم آرای عباسی
سفینهٔ خوشگو	فهرست نسخه‌های خطّی
شام غریبان	کلمات الشعرا
شاهجهان‌نامه	صحف ابراهیم
شمع انجمن	

وی در میان آنها از آیین اکبری، اکبرنامه، تذکرهٔ میخانه، تذکرهٔ نصرآبادی، توزک جهانگیری، خلاصة الاشعار، خیرالبیان، روزِ روشن، شامِ غریبان، صبح صادق، طبقات اکبری، مآثرالامرا، مآثر رحیمی، منتخب التّواریخ و هفت اقلیم بیشتر استفاده کرده است. ضمن اینکه عرفات را بیشتر تقریباً ۳۲۰ بار به‌کار برده است. پیداست هیچ مؤلّف دیگری تاکنون نتوانسته است مثل احمد گلچین در شاهکار خود (کاروان هند) به چنین منابعی دست یابد و گفتنی است که مؤلّف یک فهرست خوب نیز از آنها تهیّه کرده است.

با توجّه به مطالب گذشته هیچ محقّق یا مورّخ هندی یا ایرانی نتوانسته است از دو تذکرهٔ مهمّ یعنی خلاصة الاشعار تقی کاشی و عرفات العاشقین استفاده کند. چون این دو تذکره تاکنون به چاپ نرسیده و نسخه‌های خطّی آنها نیز کمیاب می‌باشند. همچنین آنطور که می‌بایست مورد مطالعهٔ علما و فضلا غیر از احمد گلچین قرار نگرفته‌اند. پرفسور محمد شفیع در تألیف تذکرهٔ میخانه هر چند از منابع ارزشمندی استفاده کرده است امّا وی نیز به این دو تذکرهٔ مهمّ دسترسی نداشت همچنین مؤلّفان دیگر نیز از دواوین و کلیات شعرا به اندازهٔ احمد گلچین دقیقاً مطالعه نکرده‌اند. از این لحاظ نیز تمام

جهان ادب رهین منت اوست.

احمد گلچین کسی است که در باب هر شاعر اطلاعات وافر فراهم ساخته تا جایی که نیاز به هیچگونه اضافات نیست و کاروان هند برای آنچه به عنوان یک منبع معتبر محسوب خواهد شد، چنانکه راجع به هر شاعر مذکور در این کتاب، می‌توان یک رسالهٔ پژوهشی تهیّه کرد.

البتّه در تألیف کاروان هند نیاز به همکاری جمعی و پروژه‌ای بود امّا حایز تمجید و ستایش است که شخص واحدی بعد از زحمت زیاد این کار خطیر را انجام داد و این شاهکار شگفت آور احمد گلچین معانی در تاریخ ادب فارسی بهترین اضافه به‌شمار می‌رود. در واقع این تذکره فارسی زبان موجب ترتیب اصول و مقرّرات برای تذکره نویسی فارسی می‌باشد.

در عین حال می‌بایست مطالبی به عنوان تکمیل این اثر بدان اضافه می‌شد. چون مؤلّف بعضی از جنبه‌های حد را در نظر گرفته است و اگر این حدود اجرا نمی‌شد، تکمیل این اثر ممکن نمی‌بود، نوع این حدود به این قرار است. از جمله اینکه مباحث کاروان تنها مشتمل بر شعرا و ادبای ایرانی است. پیداست زبان و ادب فارسی به ایران محدود نمی‌باشد زیرا آسیای مرکزی، افغانستان، آسیای صغیر، هند و غیره تا مدّت مدیدی زیر تأثیر و نفوذ کشورهای فارسی زبان و فرهنگ آن سرزمین بوده‌اند که طبعاً باید شعرای این منطقه را نیز در آن شامل کرد، چنانکه سمرقند و بخارا اوّلین مراکز زبان فارسی بوده‌اند و محرومیت آنها در کاروان هند نشانهٔ کمبود است. همچنین شعرای شروان، گنجه، اران وغیره که به هند آمدند، بایستی در کاروان هند جا می‌گرفتند، امّا تردیدی نیست که تعداد چنین شعرایی که به هند آمدند بسیار کم است.

چنین به نظر می‌رسد که مؤلّف کاروان هند تنها کاروان شعرای عصر گورکانیان را در نظر گرفته و شعرای عصر دیگر را شامل نکرده است. زیرا در ادوار مختلف قبل از

گورکانیان چندین شاعر و ادیب از آسیای مرکزی به هند آمدند، بهتر بود به شرح حال شعرای آن منطقه نیز اشاره می‌شد.

از مطالعهٔ تذکرهٔ شام غریبان و دیگر تذکره‌ها معلوم می‌گردد که در کاروان هند بعضی از شعرای وارد شده به هند ذکر نشده‌اند و از جمله کسانی که در عصر گورکانیان از آسیای مرکزی آمدند می‌توان افرادی همچون قاسم کاهی، مولانا حسین مروی و غیره را نام برد که شهرت فراوان دارند، ضمن آنکه نام این دو شاعر در طبقات اکبری به عنوان شعرای دورهٔ اکبری به‌طور خاصّ ذکر شده است. همچنین نام بعضی از شعرای افغانستان و نواحی همجوار نیامده است و عمداً آنها شامل نگردیده‌اند و برخی از شعرایی که از کرانه‌های ایران آمدند، یادآوری نشده‌اند در صورتی که بعضی از آنها حایز توجّه می‌باشند. شاید این نادیده گرفتن، بنابر بعضی علل صورت گرفته باشد. بنابراین ضرورت دارد برای شعرایی که بنا به عللی از آنها یادآوری نشده، فهرست جداگانه‌ای تهیّه گردد و با کمک آن فهرست یک کاروان دیگری ترتیب یابد. نیز حایز تذکر است بعضی از شعرای دیگر از شامل شدن در کاروان بعدی محروم خواهند ماند و باید راجع به آنها رساله‌های مختصری نوشته شود.

موضوع دیگری که نیازمند توجّه است فهرست سی شاعر می‌باشد که در خصوص برخی از آنها شک و تردید وجود دارد که شاید آنها به هند نیامده باشند و هم اینکه ایرانی بودن آنها مورد تأمّل است. البتّه باید در این زمینه تحقیق کامل شود، چون به ظن قوی بعضی از آنها ایرانی هستند و از ایران به هند آمدند. در این مورد یک گزارش کوتاهی ارایه می‌گردد.

در عرفات از شاعری به نام بیانی، ذکری به میان آمده است که ظاهراً شاعر عصر همایون می‌باشد. در مجمع الشعرای جهانگیر شاهی ص ۵۵ هم ذکر شاعری به نام بیانی موجود است. امّا از شاعر هم تخلّص عصر همایون مختلف است. بنابراین دربارهٔ بیانی

تردید کمی وجود ندارد.

در کتاب روز روشن از شاعری دیگر به نام توسنی نام برده شده است. چون وی را پیرو صایب گفته‌اند، همین اساس شک است. در عین حال شواهد دیگری نیز در این مورد ضروری است.

در مجمع الشعرا از دو تن به نام حالتی ذکر به عمل آمده که یکی یادگار محمد، معروف به حالتی ترکمان است و دیگری حالتی خراسانی که اسم وی قاسم بیگ است، ص ۷۵ و ۹-۲۴۸. ذکر حالتی «یادگار» در آیین اکبری، بلاخمن ۶۶۴، آیین ج ۱، ص ۹-۱۷۸؛ طبقات اکبری ج ۲، ص ۴۹۲؛ شام غریبان ص ۸۲، آمده است که باید این شک رفع گردد.

به حوالهٔ عرفات شخصی به نام حزنی علوی ذکر شده است و در روز روشن یاد همین شاعر به نام حزنی اکبرآبادی موجود است. شاعری به نام حزنی اصفهانی در آیین اکبری بلاخمن ج ۱، ص ۶۳۵، طبقات ج ۲، ص ۵۰۸. نفایس المآثر (به حوالهٔ جهانگیر شاهی، ص ۲۴۶)، جهانگیر شاهی، ص ۷۳؛ شام غریبان ص ۷۹؛ آتشکده ص ۱۸۰ اشاره شده است. ظاهراً حزنی اصفهانی با حزنی علوی فرق دارد. چون در عرفات هر دو نفر از یکدیگر جدا هستند. عرفات تذکرهٔ معاصر است و چون در آن حزنی علوی و اصفهانی را جدا ذکر کرده است، احتمال شک ازبین می‌رود. چون نام حزنی اصفهانی در کاروان هند (ج ۱، ص ۲۱-۳۱۴) ذکر شده است بنابراین شک درباب حزنی اصفهانی خارج از بحث است.

همچنین ذکری از روزبه شیرازی در عرفات العاشقین (ورق ۲۷۱)، شام غریبان ص ۹۵ و در کاروان هند صفحه ۱۵۶ آمده است. بیان شمع انجمن از شام غریبان اخذ شده است. در ردّ این موضوع در کاروان اشاره‌ای نیست. بنابراین درآمدن روزبه شیرازی به هند و ایرانی بودن او هیچ تردیدی نیست.

دربارهٔ زکی همدانی، مؤلّف کاروان هند (ص ۱۵۶۷) نوشته است که در بعضی از تذکره‌ها وی را با زکی اردستانی اشتباه کرده‌اند. دربارهٔ زکی اردستانی در عرفات چنین آمده است که وی در سال ۹۹۵ هجری راهی هند شد و در دکن ترقی کرد. سپس به عراق برگشت. قبل از آمدن به هند با مؤلّف عرفات ملاقات داشت (عرفات، ورق ۳۳۲).

در تاریخ فرشته نیز مثل عرفات، اسم وی سعیدا آمده است و در ۱۰۱۰ هجری در بیجاپور همراه با ظهوری و ملک قمی در جشن زادروز پسر شاهنواز خان شرکت داشت. در تذکرهٔ نصرآبادی، اسم وی سعیدای اردستانی ذکر شده و دربارهٔ رفتن او به دکن نیز اشاره گردیده است (ص ۲۸۲) و در میخانه در خصوص رفتن زکی همدانی از راه هرمز به دکن و زود برگشتن وی ذکر گردیده است (چاپ ایران، ص ۵۸۹) تقی اوحدی می‌نویسد که فعلاً در همدان است و در سال ۱۰۳۴ هجری در گجرات خبر درگذشت وی به گوش همگان رسید. نصرآبادی تاریخ درگذشت وی را ۱۰۳۰ هجری نوشته است.

اقوال مذکور نشاندهندهٔ این حقیقت است که زکی همدانی و زکی اردستانی، دو شاعر جدا بودند. دربارهٔ آمدن او به دکن و ترقی نمودن زکی اردستانی اشاره‌ای موجود است و در میخانه دربارهٔ آمدن زکی همدانی به دکن و برگشت وی پس از چند روز ذکر شده است. پس به این نتیجه می‌رسیم که زکی اردستانی برای مدّت دراز در بیجاپور بود و زکی همدانی از دکن به زودی برگشت و دربین آنها اختلاطی وجود ندارد و معلوم می‌شود که این دو شاعر از هم جدا بودند. زکی همدانی مدّت درازی در هند زندگی نکرد. امّا زکی اردستانی تا مدّت زیادی در هند اقامت داشت. خلاصه اینکه نظر مؤلّف کاروان هند را قبول ندارم که نامهای زکی همدانی و زکی اردستانی را باهم اختلاط نموده است.

استناد کاروان هند در خصوص ورود رشدی به هند مبنی بر قول عبدالباقی نهاوندی است. عبدالباقی نهاوندی از شعرایی یاد کرده است که خان خانان را مدح کرده‌اند. این

بیان نهاوندی در مآثر رحیمی با ابیات رشدی موجود است، پس در مورد نسبت دادن رشدی به خان خانان شک و تردیدی نیست. همچنین وی به ایرانی بودن رشدی نیز اشاره نکرده است و می‌نویسد: "هیچ کس از مقام و مکان و نام و نشان او خبر ندهد". بر اساس این مطلب مؤلّف کاروان هند وی را در زمرهٔ شعرای مشکوک شمار کرده است. به هر حال این موضوعی است که باید در مورد آن تحقیق شود.

در مآثر رحیمی در میان مدح کنندگان خان خانان ذکر شاعری به نام سیانی درگزینی است که به زبانهای ترکی، فارسی و هندی شعر می‌سرود. ولی تنها یک بیت به زبان ترکی از او نقل شده است، در صورتی که ابیات فارسی وی موجود نیست، واضح است که وی شاعری فارسی زبان، ایرانی‌نژاد بود و به هند آمد. از این رو ذکر وی درمیان شعرای مشکوک درست نیست.

تقی اوحدی دربارهٔ صالح می‌نگارد: "درین ازمنه، صالح نامی در هند موجود است". از اعلام حضور وی در هند درک می‌شود که وی از خارج به هند آمده یعنی از تازه وارد شدگان است و از تازه وارد شدگان به شمار خواهد رفت. گرچه ممکن است ایران‌زا باشد امّا باید در این زمینه نیز تحقیق شود. در تذکرهٔ شام غریبان سه نفر به نام‌های صالح ذکر شده‌اند ولی درمیان آنها کسی با خصوصیات صالح مذکور در عرفات مشاهده نمی‌شود و ابیاتی که از این سه نفر نقل شده مربوط به صالح مورد بحث ما نیست.

دربارهٔ طالبی در عرفات آمده است که "گویند مدّتهاست که در هند به سیاحت گذرانیده امّا هیچ از مولد و منشأ وی آگاهی دست نداده. از این بیان پیداست که طالبی از خارج آمده و مدّتی را در هند گذرانیده. همچنین قیاس می‌شود که او ایرانی‌نژاد باشد ولی کاملاً معلوم نیست که در کجا به دنیا آمد و کجا پرورده و بالیده شد. بنابراین نباید درمیان شعرای مشکوک محسوب شود. همچنین بدون تحقیق بیشتر نباید از وی چشم پوشی گردد. چون این مطلب در کاروان هند بهترین موضوع تحقیق است.

آنچه دربارهٔ عاجزی در عرفات نگاشته شده نتیجهٔ واضح و روشنی به دست نمی‌آید، و نزد من کتابهایی موجود است که ذکر عاجزی در آن نیامده امّا به هر حال تحقیق دربارهٔ وی ضروری است.

در تذکره‌ها راجع به دو شاعر به نام‌های غباری کابلی و دیگری غباری اردستانی ذکر شده است. غباری کابلی به هند آمد، در حالی که شام غریبان، غباری اردستانی را در میان نو واردین از ایران دانسته است. امّا این موضوع بسیار پیچیده و نیازمند تحقیق است و نباید از آن چشم پوشی شود.

راجع به فیضی تربتی، تقی اوحدی نوشته که به هند آمد و برای مدّت طولانی مدح اکبر شاه می‌کرد، امّا آقای گلچین معانی دربارهٔ هند آمدن وی مردّد است و تذکره‌های آن زمان یعنی نفایس المآثر، منتخب التّواریخ، طبقات اکبری و آیین اکبری به وی شاره‌ای نکرده‌اند. گرچه تذکره‌های بعدی از تقی اوحدی کورکورانه تبعیت نموده‌اند. در مجمع شعرای جهانگیر شاهی از میر فیضی هروی (ص ۳۱) و ملاّ فیضی (میر معزالدّین محمد) ص ۹۲، ۲۷۴ ذکری از این در شاعر به میان آمده و این غزل به نام هر دو نقل شده است.

به دور ماه رخت آفتاب یعنی چه   به پیش خال و خطت مشک ناب یعنی چه

قیاس بر این است که هر دو یکی بودند، در حالی که در نفایس المآثر، ذکر ملا فیضی (میر معزالدّین محمّد) نقل شده است. خلاصه اینکه موضوع فیضی تربتی روشن نیست و سخن نفایس وغیره در چشم پوشی از او انکار ورود وی به هند و ارتباطش با دربار اکبر درست نیست. شام غریبان نیز به این شاعر اشاره نکرده است و باید راجع به این موضوع نیز تحقیق شود.

از شعرای مشکوک کاروان هند (یعنی شک دربارهٔ سفر آنها به هند و ایرانی بودنشان) ذکر قدسی کربلایی (سبزواری) ص ۱۵۷۲ آمده است. ابوالفضل علاّمی در

آیین اکبری وی را در میان ۵۹ شاعری که به دربار شاه وابسته بودند، گنجانیده است. بنابراین نمی‌توان وی را به هیچ وجه شاعر مشکوک قرار داد. چون ابوالفضل شاهد عینی وی است. به نظر نگارندهٔ این سطور در فهرست شعرای مشکوک آوردن وی درست نیست و اقوال در این مورد سوء تفاهم ایجاد می‌کنند.

به نقل از روز روشن، کلب علی تبریزی در عصر اکبر به هند آمد. امّا در عرفات ذکر وی موجود نیست، نیز در روز روشن آمده است که در راه عتبات عالیه در سال ۱۰۲۰ هـ درگذشت. امّا ننوشته که از کجا به عتبات متوجه شد. این مطلب نیازمند تحقیق است و سکوت عرفات، این شک را تأیید می‌کند.

ورود لذّتی همدانی به هند نیز مشکوک است امّا حتمی نیست و باید تحقیق شود. تقی اوحدی در عرفات دربارهٔ ورود ماتمی به هند و وابستگی او با اکبر را به طور وضوح نوشته است و در هیچ تذکره‌ای برخلاف این قول اشاره نشده است بنابراین باید وی را از فهرست شعرای مشکوک خارج کرد.

مؤلّف عرفات دربارهٔ سه نفر به نامهای محمد زمان، محمّد مهدی و محمّد یحیی نوشته است که آنها به هند آمدند و چون برخلاف آن مطلبی دیده نمی‌شود، بنابراین ورود آنها به هند مورد تردید نیست.

به نقل از تقی اوحدی، شاه مرتضی زبردست در میان امرا بود. او اوّل به دکن رفت سپس به دربارِ اکبر وابسته گردید امّا به عقیدهٔ تذکره نویسان دیگر، او هندی است. ضمناً تقی اوحدی دربارهٔ زادگاه وی اشاره‌ای نکرده است. بعضی از تذکره نویسان او را سیوستانی می‌گویند و صبح گلشن این شاعر را اهل سمنان می‌داند. بنابراین گنجاندن نام وی در میان شعرای مشکوک درست است. هر چند این مطلب محتاج تحقیق می‌باشد.

تقی اوحدی دربارهٔ یونس، میر محمّد و ناصر می‌نگارد که در هند بودند، وی گرچه دربارهٔ کشورشان اشاره‌ای نکرده ولی از قراین معلوم است که به خارج از هند تعلّق

داشتند و حتماً ایرانی بودند و بنابراین باید از شعرای مشکوک جدا شوند.

اطلاعات دربارهٔ نوعی اصفهانی بسیار کم است. وی اتوکشی می‌کرد و به عقیدهٔ تقی اوحدی غزل خوب می‌سرود و شاعری پرگو بود. شمع انجمن وی را شاعر صاحب دیوان گفته است و نوشته است که در عصر اکبری به هند آمده بود. گفتار تقی اوحدی نشان می‌دهد که وی در ایران زندگی می‌کرد. به هر حال باید گفت شمار وی در میان شعرای مشکوک درست است بعداً تحقیق دقیق در مورد چگونگی به هند آمدن این شاعر واضح گردد.

همچنین تقی اوحدی دربارهٔ شاعری به نام نویدی نوشته است که موضوع ایرانی نژاد بودن او نیازمند تحقیق است.

بدایونی نیز در منتخب التّواریخ دربارهٔ شخصی به نام وقوعی هروی نوشته است که او در بدخشان زندگی می‌کرد، امّا راجع به آمدن این شاعر به هند چیزی نگفته است. بنابراین در کاروان درمیان فهرست شعرای مشکوک قرار دارد گرچه بسیار بجاست که در این زمینه تحقیق شود.

در آخرین فصل کاروان هند که در آن به سی شاعر اشاره شده است، راجع به ورود به هند یا ایرانی بودن آنها تردید است، لذا یک محقّق تازه کار نمی‌تواند بدین کار دشوار و مهمّ بپردازد بلکه نیاز به محقّق هند شناس برجسته‌ای است تا راجع به این موضوع تحقیق کند، زیرا موضوع حایز اهمیّت فراوان است. با توجّه به مطالب گذشته باید پذیرفت که توجّه پرداختن به امور ذیل ضروری می‌نماید:

۱- شعرای ایرانی که به هند آمدند و بنا به بعضی دلایل در این کتاب ذکری از آنها به میان نیامده است.

۲- شعرای فارسی که از آسیای مرکزی و نقاط دیگر فارسی زبان به هند آمده‌اند که باید نام این شعرا در کاروان هند گنجانده شود.

در پایان بیان این نکته لازم است که احمد گلچین معانی تنها کسی است که بسیاری از مسایل را حل کرده است و تنها او بود که توانست این کار را به خوبی انجام دهد. هم اکنون کاروان هند بهترین اثر حاضر به شمار می‌رود، اگر آقای احمد گلچین معانی به تنهایی نمی‌تواند این کار را به انجام رساند، لازم است تعدادی از دانشمندان زیر نظر وی راجع به این موضوع مهمّ کار کنند تا شاعر یا عالمی که از ایران به هند آمده نام و آثار وی در کاروان هند ثبت شود.

بار دیگر به این مؤلّف محترم که با اثر ارزشمند خود علما و فضلای هند را مرهون منّت خویش قرار داده است، صمیمانه‌ترین درود و سپاس خود را ابراز می‌کنم.

* * *

اقبال شاعر و متفکر اسلامی قرن*

○ سید باقر ابطحی

بیدلی گر رفت اقبالی رسید / اهل دل را نوبت حالی رسید
هیکلی گشت از سخن‌گویی بپا / گفت کل الصید فی جوف الفرا
عصر حاضر خاصهٔ اقبال گشت / واحدی کز صد هزاران برگذشت
شاعران گشتند جیشی تار و مار / وین مبارز کرد کار صد سوار

ابیاتی که خوانده شد متعلق به مرحوم محمد تقی بهار شاعر نامدار ایران است که طی قصیدهٔ زیبایی علامه محمد اقبال لاهوری را به حق شاعر قرن و وارث شاعر پرآوازهٔ هند، بیدل عظیم‌آبادی می‌داند.

اقبال شخصیتی است چند بعدی که هم در عرصهٔ تفکر دینی و اجتماعی و سیاسی و هم در زمینهٔ مکاشفات عرفانی و تأملات باطنی به ذروهٔ کمال و پختگی رسیده بود. این شاعر اندیشمند در طول عمر پربرکت خود با کاوشهای عمیق عقلی و نیز به‌کار بردن ذوق خداداد شعری نه تنها جهان اسلام را جذب اندیشه‌های ناب خود ساخت بلکه در عالم غرب نیز به‌عنوان یک صاحب نظر بلند پایهٔ اسلامی و شاعر بلند پرواز و نکته پرداز عرفانی شهره گردید.

گرچه نویسندگان و متفکران، آثار مختلفی دربارهٔ دیدگاههای فکری و آثار شعری علامهٔ اقبال به رشته تحریر درآورده و سعی کرده‌اند از این طریق افکار و عقاید او را برای دیگران تشریح و تبیین سازند، مع الوصف باید گفت شناخت آثار تحقیقی او در زمینهٔ مباحث فلسفی و عقاید کلامی گذشته و کاوشهای فکری جدید و نیز منظومه‌های ارزشمندی که در قالب

* - ایراد سخنرانی در سمینار بین‌المللی بررسی آثار و اندیشهٔ اقبال که در دانشگاه دهلی برگزار گردید.

اسرار خودی و رموز بی‌خودی و دقایق عرفانی که در اشعارش از خود بر جای گذارده با به‌کار بردن نگرش وسیعی که مسایل مهم اسلام شناسی را در نوشته‌های خود مطرح ساخته است آنطور که باید تاکنون ابعاد گوناگون زمینه‌های فکری و تخیلات شعری این شخصیت برجستهٔ اسلام بر اهل نظر و معنی شناسان حقیقت طلب آشکار نگردیده است. مسلماً تحقیق و بررسی دربارهٔ آثار فکری و نقد و نظریاتی که اقبال دربارهٔ آراء و عقاید فلاسفه و متکلمین اسلام دارد و حتی نگرشهایی که وی در باب ضرورت اجتهاد در مذاهب فقهی از جنبهٔ سیاسی و اجتماعی مطرح ساخته است، موضوعی است که باید به تفصیل و در جای خود از سوی اندیشمندان مورد تحقیق و توجه جدی قرار گیرد تا اهمیت و ارزش نقطه نظرات این مصلح فکری قرن حاضر عمیق‌تر و کامل‌تر دانسته شود.

اما آنچه را که در این خصوص به نحو اجمال می توان اشاره کرد این است که هدف علامهٔ اقبال در طرح مباحث و ارائه نقطه نظرات خود طی ایراد سخنرانیهایش در نقاط مختلف هند نظیر مدراس، حیدرآباد و علیگره معتقد بود که چون در عصر او عالم و آدم تغییر کرده و افکار و اندیشه‌های کاملاً جدیدی در باب مسایل فکری و اعتقادی بروز کرده است، به خصوص در قرن نوزدهم که به سبب طغیانهای فکری و پدیدآمدن تشکیک در بسیاری از مبانی اعتقادی و ارزشهای دینی به قرن الحاد معروف شده بود و نیز از آنجا که علم کلام اسلامی درگذشته برای اوضاع و تبیین حقایق اسلامی همان زمان پدیدآمده بود و اینک چون جهت مخالفت‌ها و سیر معارضه‌ها با دین به کلی تغییر کرده و آگاهی نسبت به حقایق و مسایل دینی به شناخت‌های تازه‌ای احتیاج داشت به همین خاطر اقبال تأکید می‌نمود که ضرورت دارد علمای دینی در عصر حاضر و متفکران و روشنفکران اسلامی، همزمان با شناخت تحولات فکری و دگرگونی‌های اعتقادی و اجتماعی به یک کلام جدید مجهز گردند تا از این طریق ضمن بارور ساختن تجارب فکری خود و آشنایی با مجادلات عقلی و پیشرفتهای علمی حاکم بر روح زمانه، حقایق اسلام را در فضای عقلانیت و علمانیت قرن نوزدهم به شیوه‌ای غیر از آنچه درگذشته مطرح بود برای مسلمانان معاصر که نیاز شدیدی

به شناخت تازه‌ای از اسلام داشتند روشن سازند و از سوی دیگر با آگاهی تمام از محیط فرهنگی موجود و شک و تردیدهای ایجاد شده در اذهان، در صدد رد شبهات رفع ابهامات برآیند[1].

علامه اقبال پس از اینکه تحصیلات اولیه خود را در شهر سیالکوت پنجاب که مولد اصلی‌اش بود گذراند، ضمن ورود به دبیرستان اسکاچ میشن و انجام مراحل دانشگاهی، از افرادی همچون میر سید حسن ملقب به شمس‌العلما بهره کامل برد و ادبیات فارسی و اردو و بویژه اشعار عرفانی را در نزد وی فراگرفت[2]. وی سپس جهت تکمیل مطالعات خود و آشنایی دقیق با سیر اندیشهٔ غرب به دانشگاه‌های انگلیس و آلمان راه یافت و پس از دریافت دکترای فلسفه و آگاهی نسبت به تحولات سیاسی و اجتماعی اروپا و آشنایی بیشتر با جهان اسلام، تحقیق گسترده‌ای دربارهٔ آراء متفکران و دانشمندان اسلام در قرنهای پیشین به عمل آورد و با تجربه‌های علمی فراوان و پختگی کامل به بررسی عمیقی در مسایل اسلام شناسی پرداخت و در نهایت به این نتیجه رسید که برای شناخت حقایق اصیل اسلامی در عصر حاضر همانطور که اشاره شد باید طرح یک کلام جدیدی را پی ریزی نمود و تأکید داشت که ضمن بهره‌گرفتن از عناصر عقلی حاکم بر زمان و درک مسایل تازهٔ اجتماعی و فلسفی و سیاسی لازم است بر دو محور اساسی تکیه‌کرد.

محور اول بازگشت به قرآن بود که پیش از وی شخصیت‌های برجسته و مصلحان فکری اسلامی امثال سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده ضرورت این بازگشت را خاطرنشان ساخته بودند.

محور دوم بازگشت به خویشتن خود بود که اقبال در این باب با تأثیر از عرفان عمیق اسلامی خصوصاً الهام گرفتن از ارشادات و تعلیمات پیر و مرشد خود جلال‌الدین محمد

۱- برای آشنایی با زمینهٔ این مباحث به کتاب احیای فکر دینی در اسلام، محمد اقبال لاهوری، ترجمهٔ احمد آرام مراجعه شود.

۲- اسرار خودی و رموز بی‌خودی با مقدمه و حواشی دکتر محمد حسین مشایخ فریدنی، ص بیست و چهار.

رومی در اسرار خودی، سخن نو و طرح تازه‌ای درانداخت که نه تنها در عالم اسلام بلکه در جهان غرب نیز عده‌ای از اندیشمندان و حقیقت جویان را شیفته و مجذوب خود ساخت به نحوی که شهرت و شخصیت او عالمگیر شد.

به جرأت می توان گفت نخستین کسی که در قرن حاضر به صورت علمی و آگاهی تمام در مقابل تهاجم فرهنگی غرب جهت دفاع از ارزشهای اصیل اسلامی ایستاد و با غرب زدگی مبارزه کرد علامه شیخ محمد اقبال بود، هم او بود که بر اساس درک روح اسلام و بهره‌گیری فراوان از رهنمودهای قرآن مجید نگرش جهانی خود را هرگز در قید و بند ناسیونالیسم از نوع ساخته و پرداخته غرب محصور نساخت و صلا در داد که تمامی مسلمانان در هر نقطه دنیا که زندگی می‌کنند می‌بایست حول محور اسلام متحد شوند و ولایت انسان وارسته و کاملی را پذیرا گردند که شایستگی مقام خلافت الهی را کسب کرده باشد.

خلافت بر مقام ما گواهی است　　حرام است آنچه بر ما پادشاهیست

ملوکیت همه مکر است و نیرنگ　　خلافت حفظ ناموس الهی است[1]

اقبال در عرصهٔ شعر نیز با تکیه بر ادبیات غنی و عرفان عمیق اسلامی که در زبان فارسی تجلّی یافته است پس از تفحص و تتبع بزرگان شعر و ادب فارسی همچون عطار و جامی و سعدی و آشنایی با دواوین و آثار شاعران هند و نیز شناخت مجدد مقام حافظ و رفع اشتباه خود دربارهٔ این شاعر نادره‌گوی جهانی و به خصوص انس مستمر با مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد، در واقع می‌توان گفت که از نظر مقام شاعری سرآمد اقران و به گفته مرحوم بهار، شاعر قرن محسوب گردید و هم اکنون نیز می توان ادعا کرد این مقام را دارا می‌باشد. وی به عنوان نمونه تأثر خود را از شاعران عارف ایرانی این گونه بیان می‌کند:

ذره گشت و آفتاب انبار کرد　　خرمن از صد رومی و عطار کرد

و یا:

کشتهٔ انداز ملا جامیم　　نظم و نثر او علاج خامیم

۱- اشعار فارسی اقبال لاهوری، مقدمه و حواشی از م. درویش، ص ۱۱۳.

به همین سبب شاید هنوز هم در قرن حاضر شاعری به جامعیت اقبال نتوانسته است که با لطافت طبع و استادی کامل عالی‌ترین مضامین عرفانی و انسانی و مسایل خود شناسی و نبوت شناسی و خدا شناسی را در مجموعه‌های شعری خود این چنین نغز و زیبا به نظم درآورد تا حدی که معانی بلند و نکته پردازیهای عمیق شعری او تحسین همه صاحبدلان را برانگیزاند.

این نکته را هم باید گفت که علامهٔ اقبال در تمامی آثاری شعری خود همه جا سعی کرده است که ارتباط و هماهنگی لازم را میان باطن و ظاهر و عالم غیب و شهود نشان دهد. وی با الهام از آیات قرآن مجید ضمن توجه به باطن از ظاهر غافل نمی‌ماند و با توجه به تعمق در باطن انسانی و ملکوت آسمانی از واقعیات زمینی و امور طبیعی و ضرورت آگاهی انسان مسلمان و متعهد نسبت به مسایل مختلف اجتماعی و فردی و سیاسی، صرف نظر نمی‌کند و چنین است که وی اگر نقد و نظراتی بر پاره‌ای از عقاید صوفیه دارد با توجه به برداشت و تلقی خاصی است که از این طریق کسب کرده است و غرضش حفظ تعادل میان ماده و معنا و ربط عالم طبیعت به ما فوق طبیعت می‌باشد، ضمن اینکه هدف اصلی و سیر نهایی انسان را در نیل به حقایق برتر و غایت القصوای او را اتصال به مبدأ اعلی می‌داند.

چنانکه اقبال شناسان می‌دانند وی عمیق‌ترین و پر مایه‌ترین اشعار خود را به زبان زیبای فارسی سروده است و اساساً زبان فارسی برای علامهٔ اقبال زبان فطرت و الهام به شمار می‌رود، از این رو می‌گوید:

پارسی از رفعت اندیشه‌ام	در خورد با فطرت اندیشه‌ام

و باز در اهمیت زبان فارسی گوید:

گرچه هندی در عذوبت شکر است	طرز گفتار دری شیرین‌تر است
فکر من از جلوه‌اش مسحور گشت	خامهٔ من شاخ نخل طور گشت

علامهٔ بزرگوار محمد اقبال مجموعه‌های ارزشمندی را به زبان فارسی سروده است نظیر: اسرار خودی و رموز بی خودی که معانی ارزشمند و نکات عمیقی را در باب بازگشت به خویشتن انسانی از جنبه فردی و اجتماعی بیان می‌دارد و در اسرار خودی سعی می‌کند انسان را به عنوان وجود منبسط با عالم اکبر منطق سازد و در رموز بی‌خودی ضمن حفظ

هویت و استقلال فردی، جامعهٔ فاضلهٔ اسلامی را نشان می‌دهد. همچنین وی مجموعهٔ اشعار پیام مشرق، زبور عجم، گلشن راز جدید، بندگی‌نامه، جاویدنامه، پس چه باید کرد ای اقوام شرق، مثنوی مسافر و ارمغان حجاز (به اردو و فارسی) را سرود که به جرأت می‌توان گفت علامهٔ اقبال با این سروده‌های ارزشمند خود حق عظیمی در احیای مجدد زبان و عرفان و ادب فارسی بر گردن مردم شبه قارهٔ هند دارد، زبان و ادبی که سند هویت ممتاز و تشخص والای فرهنگی مردم این سرزمین محسوب می‌گردد.

از آنجا که اقبال عمیقاً از تعلیمات و ارشادات پیر و مرشد خود مولانای روم بهره‌مند گردیده است و این تأثیر پذیری را در سراسر اشعار خود که از نظر قالب و وزن مطابق شیوهٔ مثنوی معنوی می‌باشد به نظم کشیده است در اینجا از مجموعهٔ اسرار خودی ابیاتی پیش کش اهل نظر می‌شود:

باز بر خوانم زفیض پیر روم — دفتر سربسته اسرار علوم
جان او از شعله‌ها سرمایه‌دار — من فروغ یک نفس مثل شرار
پیر رومی خاک را اکسیر کرد — از غبار جلوه‌ها تعمیر کرد
ذرهٔ خاک از بیابان رخت بست — تا شعاع آفتاب آرد بدست

*

روی خود بنمود پیر حق سرشت — کو به حرف پهلوی قرآن نوشت[1]

و سرانجام این مصلح برجستهٔ اسلامی و بیدارگر قرن خود را ادامه دهندهٔ راه مولانا و در جایگاهٔ او می‌داند و می‌گوید:

چو رومی در حرم دادم اذان من — از او آموختم اسرار جان من
به دور فتنهٔ عصر کهن او — به دور فتنهٔ عصر روان من

خداوند متعال روح بلند او را غرق رحمت کناد و صبا بر قبر او گل بریزاد.

* * *

۱- اسرار خودی و رموز بی‌خودی، ص ۱۲.

شرح حال و بیان آثار سلمان ساوجی

○ دکتر حسین فقیهی
استاد اعزامی از ایران در دانشگاه دهلی

زبان فارسی، گنجینه‌ای پربار از معارف، حکمتها، امثال، شیوه‌های نغز و نکات دقیق و انیق ادبیات این سرزمین است که پی‌ریزی این بنای سترگ و ارجمند به دست توانای شاعران ادیب و ادیبان اریب انجام پذیرفته است. تاریخ ادب ما، مشحون از اوراق زرّینی است که نام این قلم به دستان چیره دست و نکته پردازان و تصویرگران زبردست چونان ستارگان بلورین بر برگ برگ آن می‌درخشند و نقش می‌بندد.

آنان عظمت و افتخاری برای این مرز و بوم آفریده‌اند که هرگز دست تطاول روزگار، در طیّ قرون و اعصار، غبار پژمردگی و خمول بر چهرهٔ تابناک آن نخواهد نشاند. تعداد این اندیشمندان فرهیخته در فرهنگ و ادب غنی ما به همان اندازه بی‌شمار است که ستارگان در فضای بیکرانهٔ آسمان.

در میان این اختران پر فروغ که در قرون متفاوت، چشم انداز فضای ادب فارسی را زیبا و چشم جهانیان را به خود خیره کرده‌اند، چهره‌های فروزانتری را مشاهده می‌کنیم که پیش از دیگران در میدان فصاحت کلام و بلاغت بیان، اسب سخن را به تک واداشتند و بیش از همگنان خود در گسترهٔ زبان و ادب. فارسی گام برداشتند. هرچند نام فردوسی، عطار، ناصر خسرو، خاقانی، سنایی، مولوی، سعدی و حافظ، شهرهٔ آفاق است، امّا شاعران دیگری نیز، بویژه در قرنهای هفتم و هشتم، چونان سلمان و خواجو درخشیدند که گرچه گمنامند امّا بی‌نام نیستند. آنان با ذهن وقّاد و روح نقّاد خویش، سخنی را آفریده

و مضامینی را پروریده‌اند که بعدها زمینه سازکار بسیاری از سخن سنجان و نکته پردازان علم و ادب گشته است، تا آنجا که ظاهراً خواجه شیراز در خصوص سلمان گوید:

سر آمد فضلای زمانه دانی کیست؟ — زروی صدق و یقین نی زراه کذب و گمان
شهنشه فضلا پادشاه ملک سخن — جمال ملّت و دین، خواجهٔ جهان، سلمان

گرچه در بیتی دیگر به شعر خود بها داده و گفته است:

چه جای گفتهٔ خواجو و شعر سلمان است — که شعر حافظ، بهتر ز شعر خوب ظهیر[1]

بی‌تردید جمال‌الدّین سلمان بن علاءالدّین محمد ساوجی از بزرگترین قصیده سرایان و بهترین غزلگویان قرن هشتم به شمار می‌آید، شاعران مدّاح، بنا به خصیصهٔ فکری خویش، سعی در نیکو پروراندن اثر خویش داشتند، تار ضایت خاطر ممدوح را فراهم کنند و همین امر موجب درخشش ادبیات مادر صحنهٔ گیتی شد و اصولاً قصیده سرایان درباری، در این فنّ از دیگران بر تر و استاد تر بوده‌اند، لیکن سلمان ساوجی در این خصوص، گوی سبقت را از دیگران ربوده و بر اقران و همقطارانش برتری جسته، بنابراین "سلمان را می‌توان آخرین قصیده سرای بزرگ ایران بعد از مغول و پیش از دورهٔ بازگشت دانست، وی از همهٔ معاصران خود بهتر از عهدهٔ تتبع قصاید شاعران قصیده سرای قرن پنجم و ششم برآمده است"[2].

بیشترین هنر سلمان در قصیده سرایی تبلور می‌یابد، قصاید وی در گشاده زبانی سلاست و روانی مشهور و در دقّت و باریک بینی نمونه است. سلمان از شاعرانی است که اندیشه‌های دقیق و مضامین لطیف و زیبا را در قالب شعر به تصویر کشیده است، قصیده‌ای را که سلمان در ستایش و تهنیت شاه شجاع پس از فتح آذربایجان به مطلع:

سخن به وصف رخش چون زخاطرم سرزد — زمطلع سخنم، آفتاب سر برزد

سروده است، بسیار مورد پسند شاه واقع شد و پس از شنیدن آن گفت:

۱- ادوارد براون، تاریخ ادبیات پارسی، ج ۳، ترجمهٔ علی اصغر حکمت، ص ۳۴۴ (زیر نویس).
۲- صفا، ذبیح الله، گنج سخن، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۲۸۹.

"سلمان در قصیده سرایی، بیش از آن است که دربارهٔ او می‌گویند"[1].

بدین ترتیب، به عقیدهٔ بزرگان علم و ادب و درایت، سلمان در قصیده سرایی و به‌کارگیری ابداعات و ابتکارات، بویژه در قصاید مدحی و درباری سرآمد دوران بود، تتبّع او به شیوهٔ شاعران گذشته در تشبیب، توصیف معشوق و بیان مظاهر طبیعت، مورد توجّه محافل علمی و ادبی است: برخی در خصوص مهارت وی گفته‌اند: "... زبان او در قصیده‌هایش فصیح، گویا ورسا، و شیوه‌اش متمایل به سبک سخن شاعران قصیده‌گوی قرن ششم و آغاز قرن هفتم است، او را بحقّ می‌توان خاتم قصیده سرایان بزرگ فارسی زبان خاصّه قصیده‌گویان مدّاح دانست"[2].

یکی از قصاید مشهور سلمان، قصیدهٔ «بدایع الاسحار» در ستایش غیاث‌الدّین محمّد وزیر می‌باشد که در دورهٔ جوانی خویش به شیوهٔ سیّد ذوالفقار شیروانی و قوامی گنجه‌ای سروده است. دولتشاه سمرقندی دربارهٔ این قصیده می‌گوید: "قبل از خواجه سلمان ساوجی، کسی در صنعت شعر مثل قصیدهٔ ذوالفقار نگفته است"[3].

سلمان در غزل نیز مهارت و استادی به کمال داشت. سلاست بیان، روانی کلام و بازگو کردن اندیشه‌های بدیع با به کارگیری صناعات ادبی و آرایشهای ظاهری، از قبیل تشبیهات، مجازات، کنایات، استعارات وغیره موجب شده است که غزلیّاتش سخت شبیه به غزلهای حافظ باشد و حتی در برخی موارد با آن اشتباه شود که نمونه‌هایی از آن به شرح زیر است[4]:

حافظ گوید:

فاش می‌گویم و از گفتهٔ خود دلشادم بندهٔ عشقم و از هر دو جهان آزادم

۱- براون، همان کتاب، ص ۳۵۰.

۲- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیّات در ایران، ج ۳، ص ۱۰۱۱.

۳- سمرقندی، دولتشاه، تذکرة الشعراء، ص ۱۲۶ به نقل از تاریخ ادبیات در ایران.

۴- ادوارد براون، همان کتاب، ص ۳۹۰.

سلمان گوید:

من از آن روز که در بند توام آزادم　　پادشاهم چو بدست تواسیر افتادم

حافظ گوید:

گرچه بدنامی است نزد عاقلان　　ما نمی‌خواهیم ننگ و نام را

سلمان گوید:

مکن ملامت رندان دگر به بدنامی　　که هرچه پیش تو ننگ است نزد مانام است

حافظ گوید:

زین زهد و پارسایی، بگرفت خاطر من　　ساقی پیاله‌ای ده، تا دل شود گشاده

سلمان گوید:

مائیم و بسته دل را در لعل دلگشایت　　آن لب به خنده بگشا، تا دل شود گشاده

نیز سلمان گوید:

زشراب لعل نوشین من رند بینوا را　　مددی که چشم مستت به خمارکشت ما را[1]

و حافظ گوید:

به ملازمان سلطان که رساند این دعا را　　که به شکر پادشاهی زنظر مران گدا را[2]

با این حال غزلیّات سلمان، در همان محدودهٔ زمانی و مکانی خویش پایبند گشته است، زیرا سلمان در آثارش به آرایه‌های ظاهری توجه بیشتری داشته است تا مضمون یابی و گویائی و روانی آن، چنانکه حافظ نیز به این ویژگی پی برده و گفته است:

آن را که خواندی استاد، گر بنگری به تحقیق
صنعتگرست امّا طبع روان ندارد[3]

آثار سلمان شامل دیوان و دو مثنوی جمشید و خورشید و فراقنامه است. دیوان وی حاوی غزلیّات، ترجیعات، قصاید و رباعیّات است. غزلیّات سلمان رنگ و بویی از

۱- سلمان ساوجی، دیوان، ص ۲.　　۲- حافظ، دیوان، ص ۵

۳- ادوارد براون، همان کتاب، ص ۳۲۲.

غزلهای حافظ دارد، لیکن عاری از عظمت و استواری بیان و زیبایی کلامی است که حافظ بدان دست یافته و به اوج قلّهٔ رفیع آن رسیده است، و یا فاقد چاشنی عشق و محبّت است چنانکه جامی گوید:

"غزلیّات سلمان، بسیار مصنوع و مطبوع است، امّا چون از چاشنی عشق و محبّت که مقصود از غزل آن است، خالیست، طبع ارباب ذوق بدان اقبال نمی‌نماید"[1]

سلمان به گفتهٔ حافظ گرچه طبع روان ندارد و یا به عقیدهٔ جامی از چاشنی محبّت و عشق بی‌بهره است، امّا صنعتگر چیره دست و ماهریست که به نمونه‌هایی از صنایع و نکات ادبی ابیاتش در ذیل اشاره می‌شود[2]:

فروغ حسن رویت کی تواند دید هر بیدل　　دلی چون کوه می‌باید که برتابد تجلّی را[3]

این بیت تلمیح دارد به آیهٔ: فلمّا تجلّیٰ ربّهُ للجبل جعله دکّاً و خرّ موسی صعقا از این نوع تلمیحات در آثار سلمان فراوان است که بیانگر تعلق خاطر وی به قرآن و احادیث می‌باشد.

ماه تابان را شبی نسبت به رویت کرده‌ام　　سالها شد تا خجالت دارم از روی شما

در این بیت نوعی تشبیه تفضیلی با بیانی زیبا به کار رفته است.

ساقی آب رز برای دیگران در گردش آر　　کآسیای ما کنون گردان به آب دیگر است

بیان کنایی این بیت بسیار زیبا است.

بی‌لبش چون گل، پر از خون باد کام و ساغرم

گر لب من خنده زد یادست من ساغر گرفت

تشبیهی بسیار زیبا و لطیف است.

تانه پنداری که سلمان دامن از دلبر فشاند　　دامن از دل بر فشاند و دامن دلبر گرفت

۱- جامی، بهارستان، چاپ تهران، ص ۱۱۵ به نقل از تاریخ ادبیات براون ص ۳۴۶.

۲- سلمان ساوجی، دیوان، ص ۱۲، ۲۲، ۲۷، ۵۳، ۲۹۹.

۳- (قرآن، اعراف ۱۴۳)

بین دلبر فشاند و از دل برفشاند جناس تام مرکب است.

گردوایی نیست ما را گو به دردی کن مدد

ما به خار خشک می‌سازیم اگر گلدسته نیست

شاعر در این بیت لطیف عرفانی، درد عشق را به جان خریده است که در مصرع دوم به زیباترین وجهی آن را بازگو کرده است.

دریای می عشقت در کاسهٔ سر دارم

مرد سره باید، کو زین کاسه کشد جامی

در این بیت نیز تصویری بسیار زیبا و تخیّلی ارائه شده است. قصاید سلمان نیز با دارا بودن مضامین عالی، صنایع زیبا و بیانی روان و سلیس همانند غزل، پر از صنعتگری و آرایه‌های ادبی است، در این خصوص، تنها به بیان چند بیت از یک قصیده اکتفا می‌شود:

به چشم و غمزه و رخسار وا برو می‌برد دلبر

قرار از جسم و خواب از چشم و هوش از عقل و عقل از سر

سر زلف و رخ خوب و خط سبز و لب لعلش

سمن سای و هواسای و گل آرای و گهر پرور

عذار و خط رخسار و لب و دیدار و گفتارش

بهار و سبزه و صبح و شراب و شاهد و شکّر

نباشد خالی از فکر و خیال و ذکر نام او

روان در تن، خرد در سر، سخن در لب، نفس در بر

بدیهی است این قصیده، همچون دیگر قصاید، علاوه بر زیبایی‌های ظاهری[1]، سلاست بیان و گویایی طبع، دارای انواع صنایع ادبی، از قبیل لف و نشر، جناس، مراعات النّظیر وغیره است.

۱- سلمان ساوجی، همان مأخذ ص ۵۰۹

مثنوی (جمشید و خورشید) اثر دیگر سلمان است که آن را در سال ۷۶۳ هجری به نام سلطان اویس و به درخواست وی بدین ویژگی سروده است:

جمشید پسر پادشاه چین، شبی در رؤیا، عاشق دختری شده، بی‌قرار می‌گردد مهراب بازرگان، تصویری از خورشید دختر قیصر روم را به وی می‌نمایاند و جمشید گم‌کردهٔ خود را می‌یابد و برای دیدار معشوق خویش راه طولانی چین تا روم را طیّ می‌کند. پس از تحمّل رنج سفر و پشت سرگذاردن ماجراهای بسیار، سرانجام به وصال معشوق دست می‌یابد.

سلمان در آفرینش این داستان، گرچه به منظومه‌های داستانی نظامی و دیگران نظر داشته است، لیکن در شیوهٔ سخن و پردازش آن، نوعی ابداع و ابتکار به کار برده است، گرچه نگارنده در این و جیزهٔ ناچیز، فرصت تجزیه و تحلیل همهٔ ابیات را ندارد، امّا چند نمونه از آن را باز می‌گوید:[1]

براق اندر هوا شد چون سحابی نبی بر پشت او چون آفتابی

بیت علاوه بر تلمیح به معراج پیامبر دارای تصویری زیباست.

من از سیلاب چشم خود خرابم یقین دانم که خواهد برد آبم

بیت دارای تشبیهات اغراق آمیز است.

روان شد کاروان فوج در فوج تو پنداری که زد دریای چین موج

در این بیت نیز نوعی تشبیه خیالی به کار رفته است.

چو شاه چین زمشرق رایت افراخت سپاه شاه قیری پرچم انداخت

در این بیت، تصویری نادر، به شیوهٔ خاقانی و مسعود سعد به کار رفته است.

یادآوری این نکته ضروری است که در بسیاری از ابیات مثنوی جمشید و خورشید، همین گونه آرایه‌های ظاهری و صنعتگریهای هنرمندانه به کار رفته است که بیان همهٔ آنها

۱- سلمان ساوجی، جمشید و خورشید، صص ۱۹،۶، ۳۳ و ۱۳۸.

در حوصلهٔ این مقاله نمی‌گنجد.

باری، در بیان ارج و عظمت شعری سلمان، سخن بسیار است و قلم نگارشگر نارسا. چه زیباست که شاعر، خود معرّف خویشتن باشد، آنگاه که گوید:

من از یمن اقبال این خاندان	گرفتم جهان را به تیغ زبان
من از خاوران تا در باختر	زخورشیدم امروز مشهورتر

در پایان، سخن شبلی نعمانی را به گوش بسپاریم که گفت:

"سلمان شاعری مبتکر بوده و کلمات خود را به صنایع بدیعی، مخصوصاً صنعت ایهام زینت می‌داده، و او را استحقاق آن است که در عداد قصیده سرایان بزرگ قرارگیرد".[۱]

☆ ☆ ☆

۱ - شبلی نعمانی، شعرالعجم ج ۱۹۸/۲ به نقل از براون، همان کتاب، ص ۳۵۸.

پیوند فکر و شعر در نزد خاقانی

○ دکتر اسماعیل شفق
دانشگاه بوعلی سینا همدان (ایران)

در روزگارانی که شعر ستایش یا شعر سازش وجه غالب هنر شاعری محسوب می‌شد از شاعر متعهد یا متفکر چه انگاره‌ای می‌توان در ذهن داشت؟

واقعیت امر این است که تعهد ادبی را باید در هر عصری به نوعی تعریف کرد. اگر دربین کلاسیکها مجموعهٔ مشخصی از شعرا را که از روزمرگی گریزان بوده و از آستان بوسی ملوک طفره رفته‌اند در شمار شعرای متعهد محسوب کنیم، آنگاه خاقانی را یکی از متعهدها می‌یابیم. همچنان که شاعر نزدیک به عهد او (سنایی غزنوی) نیز چنین بوده است.

چنانچه «شعر» را ثبت حالت شعور برتر به حساب بیاوریم، ملاحظه کاری حسابگرانهٔ شعرای سلف را که خود آگاه و حساب شده می‌سروده‌اند در شعر خاقانی مشاهده نمی‌کنیم، آنگونه که مثلاً در اشعار فرخی و عنصری سراغ داریم. فرخی گاه در یک روز حسابگرانه دو سلطان را مدح گفته و در ضمن ستایش یکی، دیگری را نکوهیده است. در ستایش از محمد پسر محمود غزنوی می‌گوید:

ای ملک زادهٔ فریشته خو	ای به تو شادمان دل احرار
گفتگوی تو بر زبان دارند	پیش بینان زیرک و هشیار
هر که فردای خویش را نگرید	چنگ در دامن تو زد ستوار
فرّ شاهی خدای ما به تو داد	گرنه مردم بداند این مقدار[1]

۱- دیوان فرخی سیستانی، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، انتشارات زوار، ۱۳۷۱، ص ۱۲۴.

توسان اندیشهٔ او در مداهنه‌ای که نسبت به مسعود -به رغم محمد- دارد قابل ملاحظه است: شیر باز آمد و شیران همه روباه شدند (در واژهٔ «شیران» تعریضی به برادر مسعود «محمد» دارد) همه را هیبت خشک او فرو بست زفر:

آنکه زین پیش در این ملک طمع کرد همی   تا نه دیر آمد با طاعت و فرمان ایدر

رونق دولت، بازآمد و پیرایهٔ ملک   پیش از این کار چنان دیدی اکنون بنگر[1]

خاقانی از این لحاظ با امثال فرخی قابل قیاس نیست. نمونه‌ای از بیان بی‌پروای خاقانی در قیاس با مجامله گویی شعرای سلف چنین است:

تا جهان است از جهان اهل و فایی برنخاست

یک عهدی بر نیامد آشنایی برنخاست

گویی اندر کشور ما بر نمی‌خیزد وفا

یا خود اندر هفت کشور هیچ جایی برنخاست[2]

*

اهل بر روی زمین جستیم نیست   عشق را یک نازنین جستیم نیست

زین سپس بر آسمان جوییم اهل   زانکه برروی زمین جستیم نیست

خرمگس بر خوان گیتی صف زده است   یک مگس را انگبین جستیم نیست[3]

*

عافیت کس نشان دهد؟ ندهد   وزبلاکس امان دهد؟ ندهد

یک نفس تاکه یک نفس بزنم   روزگارم زمان دهد؟ ندهد

در دلم غصه‌ای گره گیر است   چرخ تسکین آن دهد؟ندهد

کس برای گره گشادن دل   غمگساری نشان دهد؟ ندهد[4]

*

۱- دیوان فرخی، ص ۱۴۲.

۲- دیوان خاقانی، به تصحیح دکتر سید ضیاءالدین سجادی، انتشارات زوار، ۱۳۵۷، ص ۷۶۱.

۳- همان، ص ۷۴۷.

۴- همان، ص ۷۶۱.

اعتراضات خاقانی با روزگار و احتجاجات وی از سر بد سلوکی و یا بی‌همزبانی نیست چنانکه برخی پنداشته‌اند[1]. از خلال «منشآت» که مجال گسترده‌ای برای بیان صریح و به دور از پیرایه‌ها و استعارات شاعرانه است، به خوبی هویداست که او با بسیاری از رجال روزگار خویش مراسلات صمیمانه داشته، منتها باید در نظر گرفت که خاقانی دارای طبعی بلند و تعالی طلب بود و به هیچ وجه به‌کمتر از «اوج» راضی نمی‌شد.

دانش وافر و هوش و نبوغ کم نظیر خاقانی این فرصت را به او نمی‌داد تا با پلشتیها و روز مرگیها خو گیرد. از این لحاظ خاقانی نظیر مؤیدالدین طغرایی اصفهانی است در قصیدهٔ پر تبختر لامیة العجم و ابوالعلاء معری در لزومیّات خود و متنبّی در برخی از فخریه هایش.

در آفاق تفکر عارفانه نیز خاقانی را با دیدی انتقادی و تفکر پویا می‌یابیم با اینکه خود از معتقدین به اصول و مبانی عرفان است، اما آنگاه که در ابنای روزگار سالوس و ریا می‌بیند، پویایی اندیشه او را برآن می‌دارد که از جریانات دروغین صوفیانه نیز انتقاد کند:

کلید توکل زدل جویم ایرا	به از دل توکل سرای نبینم
دری تنگ بینم توکل سرا را	ولیک از درون جز فضایی نبینم
توکل سراهست چون نحل خامه	که الاّ درش تنگنایی نبینم[2]

*

برون از جهان تکیه جایی طلب کن	ورای خرد پیشوایی طلب کن
خدایان رهزن بسی بینی اینجا	جدا زین خدایان خدایی طلب کن
مگوشاه و سلطان اگر مرد دردی	زرندان وقت آشنایی طلب کن[3]

۱- با کاروان حله، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، انتشارات علمی، ۱۳۷۲، ص ۹۴-۱۸۷.

۲- دیوان خاقانی، ص ۲۹۳.

۳- همان، ص ۷۹۵.

سروده‌های خاقانی فریاد اعتراض شاعری است که به دنبال مدینه فاضله‌ای می‌گردد تا بتواند در پناه آن به آرامش جسمانی و روحانی دست یابد و چنانکه می‌خواهد زندگی کند.

تفکری که در اشعار خاقانی می‌بینیم، تفکری پویا و متحرک و تعالی جوست و درعین حال همچون ناصر خسرو نظریه پرداز عقیدتی نیست. اگر از مسایل عقیدتی سخنی می‌گوید، بیش از بیان تجربه‌ای روحانی نیست که در جریان اندیشه بدان رسیده است. این بیان اعتقادی در خاقانی هیچگاه با تعابیر شعار گونه همراه نیست یا آنطور که گهگاه در شعر ناصر خسرو دیده می‌شود:

امروز جاه و مال خسان دارند　　بازار دهر بوالهوسان دارند

دولت به اهل جهل دهند آری　　خوان مسیح خرمگسان دارند[1]

در ابعاد مختلف ارزشهای شاعرانه، همچون بیان مسایل انسانی و صعود هنری و نفوذ در جامعه و پشتوانهٔ فرهنگی و علمی، شاعران اثر گذار بیش از چند تن نیستند از جمله حافظ، سعدی، مولوی و فردوسی ولی اکثریت شاعران در ابعاد ذکر شده منفعل و اثر پذیر هستند. خاقانی را شاید نتوانیم در برخی از ابعاد، همسنگ قلّه‌ها محسوب داریم ولی بی‌شک در بعد پشتوانهٔ فرهنگی و علمی یکی از قلّه‌ها محسوب می‌شود، حتی در کنار مولوی و حافظ و سعدی. قرن ششم دورهٔ عرضهٔ آموخته‌های علمی در محتوای اشعار بوده و فاضل مآبی برای شاعران وجه امتیاز محسوب می‌شد و مخاطب، شعر فاضل مآبانه را بیشتر می‌پسندیده است.

البته شعر خاقانی نیز تا حدودی در اسارت همین تعالیم مدرسی گرفتار آمد و «من» شعری وی از حد فرد تجاوز نکرد و به «من اجتماعی» نرسید. در قیاس با حافظ و دیگر بزرگان که هر نکتهٔ فرهنگی -ولو شخصی- را در مقیاس اجتماعی و یا بشری مطرح

۱- دیوان خاقانی، ص ۷۶۸.

کرده‌اند. خاقانی با وجودی که از امکانات زبانی گسترده‌ای برخوردار بود، هیچگاه بر آن نشد که به زبان خویش خطابی بشری بدهد. در حالیکه برخی از دریافتهای او از مسایل انسانی بالقوه می‌توانست زبان شعری او را به سوی «من» بشری سوق دهد. زبان خاقانی بیشتر در محدودهٔ بیان مسایل فردی باقی ماند و از این نظر شعر او در برگیرندهٔ طیف وسیع اجتماعی نیست. در این خصوص شعر او به اشعار مسعود سعد شباهت زیادی دارد که با وجود بثّ الشکواهای عاطفی و مؤثر، همواره حبسیات او بیان دردهای شخصی او بوده است و هر آینه اگر از حبس رهایی می‌یافت، دیگر بیان آن دردها نیز منتفی بود. زیرا برای بیان شخصی مسعود و تا حدودی خاقانی ما باوزای اجتماعی وجود نداشت تا طیف گستردهٔ اجتماع را فراگیرد و مخاطب خود سازد.

شعر خاقانی از مایه‌های عرفانی خالی نیست. اما عرفانی که در اشعار او مشاهده می‌شود با تصوف رسمی خاقانی فاصله بسیار دارد و به هیچ وجه در وی اشتیاقی برای تبیین عقاید صوفیانه از نوع تعلیمی آن نمی‌بینیم، بدانگونه که مثلاً در سنایی دیده میشود. ولی همین مقدار از اشعار عارفانه را بیان تجارب اصیل و بی‌ریا مقبول و مطبوع ساخته است. شاید وفور خانقاهها و نحله‌های صوفیانه در مناطق دیگر از جمله خراسان و ماوراءالنهر[1] مقدار زیادی گزینش صبغهٔ عرفانی را برای شعرای خراسان و آن صفحات غیر قابل اجتناب می‌ساخت، هرچند که ناحیهٔ قفقاز نیز از وجود سلاسل صوفیانه چندان خالی نبوده است.

تخلص «حقایقی» و آشنایی با سنایی غزنوی که پس از سالها مجامله و خوشایندگویی راه زهد در پیش گرفته بود، می‌توانست در عقیدهٔ شاعر شروان نیز دغدغه وارستگی را ایجاد نماید و سفرهای مذهبی خاقانی نیز طبیعتاً بصیرت جدیدی به او می‌داد. به هر حال این زهد همواره به عنوان گونه‌ای زندگی انتخاب شده برای

۱- بنگرید به کشف المحجوب هجویری و تقسیم بندی که برای نواحی مختلف ارائه داده است.

شاعر باقی ماند.

بی‌تردید بخشی از حجم اشعار خاقانی را مدیح تشکیل می‌دهد. شعر «ستایش» هر چند که از اوصاف بدیع و تعابیر دلچسب انباشته هم باشد، باز باید آن را ورطه‌ای محسوب داشت در برابر سیّالیت اندیشه شاعر.

شعر ستایش تا افقهایی پیش رفته است که هم اندیشه و هم تعابیر، هر دو را به ابتذال کشانده است. اگر محمد بن وصیف نخستین شاعر شناخته شدهٔ فارسی، در اوصاف ممدوح مبالغه می‌کرد، در وصف امیری چون یعقوب لیث بود که پشت خلیفه از هیمنهٔ او می‌لرزید. ولی به تدریج قصیده به سمتی کشانده شده که در نزد برخی از جمله انوری ابیوردی تا حد حواله‌ای برای دریافت «یک خربزه» و یا «یک جفت کفش» تنزل کرد.[1] تنها تنی چند از خیل قصیده پردازان در خلال سه قرنی که از طلوع شعر فارسی می‌گذشت، قصیده را برای بیان مفاهیم عالی برگزیدند. هر چند که از این چند تن برخی زهد و بعضی شاید تزّهد پیشه کردند. در این راستا خاقانی هر چند که قالب قصیده را همچون ناصر خسرو و کسایی و سنایی برای ترویج عقاید مسلکی به‌کار نبرد ولی به سهم خود قصیده را از ابتذالی که بدان دچار شده بود تا حدودی نجات بخشید و آن را به مثابه قالبی برای بیان صادقانه ما فی الضمیر به خدمت گرفت. اما نباید از خاطر برد که شاعر عهد گذشته در هر کجای گیتی که شاعری کرده باشد، ناگزیر از چاشنی مدح بوده است، هر چند که همچون خاقانی ادعا کند:

نکنم مدح سرایی به دروغ که زبان صدق سرای است مرا[2]

البته اگر اشعار انتقادی «بَثّ الشکویٰ» خاقانی را در کنار مدایح او در نظر بگیریم یعنی آن مقدار از اشعارش را که تازیانهٔ سلوک ابنای روزگار قرار داده است، در آن صورت شاید مقداری از قبح مدایح او کاسته شود.

۱- بنگرید دیوان انوری، ص ۵۲۶ و ۶۹۳. ۲- دیوان خاقانی، ص ۸۱۳.

شعر خاقانی آن مایهٔ شادابی و خوشبینی را که در اشعار دیگران ملاحظه می‌شود، دارا نیست. این یأس و ملالت به هیچ وجه رنگ فلسفی ندارد، حتی در معترضانه ترین اشعار او «قصیدهٔ ترسائیه» یأس فلسفی دیده نمی‌شود. این سرخوردگی بیشتر ناشی از تطابق نداشتن توقعات شاعر با واقعیتهای اجتماعی است. جامعه‌ای که شاید سردمداران آن بیشتر مشغول سیاست بوده‌اند تا پرداختن به فکر و فرهنگ. اطلاعاتی که خاقانی از رسوم شاعر پروری گذشتگان داشته است، البته طبع زود رنج و شکنندهٔ شاعر را به سوی انقطاع و یأس می‌توانست سوق داده باشد. اخباری که قصاید عنصری و فرخی در خصوص بخششهای محمود و مسعود غزنوی در اختیار آنها می‌گذاشت هر شاعری در حدّ و اندازه خاقانی را مشوش و مکدّر می‌کرد.

مرا شیوهٔ خاص و تازه است و داشت — همان شیوهٔ باستان عنصری
نبوده است چون من گه نظم و نثر — بزرگ آیت و خرده دان عنصری
ادیب و دبیر و مفسر نبود — نه سحبان به عرف زبان عنصری[1]

فخریه‌های خاقانی نیز اگر از دیدگاه روانشناسی اجتماعی کاویده شوند، در حقیقتِ امر، گونه‌ای ترمیم شخصیت است از جانب شاعری که احساس می‌کرد از طرف ممدوح یا حاسدان مورد کم توجهی قرار گرفته است. چرا که خاقانی مایه‌های علمی و فرهنگی خویش را از دیگران برتر می‌یافت و در مقابل قدرنشناسی مخاطبین شعرش، گهگاه به حدیث نفس روی می‌آورد. کاری که ناصر خسرو نیز با وجود اشتهار به زهد و اخلاق از آن تن نزده است:

مرا حسّان او خوانند ایراک — من از احسان او گشتم چو حسّان
که آیات قرآن و شعر حجّت — دل دیوان بسنبد همچو پیکان[2]

*

۱- دیوان خاقانی، ص ۹۲۶.

۲- دیوان ناصر خسرو، تصحیح مجتبی مینوی، مهدی محقق چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۵، ص ۱۰۹.

نور گیرد دلت از حکمت من چون ماه　　　که دلت را من خورشید درافشانم
کان علم و خرد و حکمت یمگان است　　　تا منِ مردِ خرد مند به یمگانم[1]

•

و نمونهٔ تازی فخریه سرایی که قریب به روزگار خاقانی می‌زیسته (مؤیدالدین طغرایی اصفهانی) در قصیدهٔ مشهور:

إصالة الرأی صانتنی عن الخَطَل　　　و حلیة الفضل زانتنی لَدیَ العطَل

که از اول قصیده تا به مقطع آن غیر از حدیث نفس و اظهار شخصیت چیزی نسروده است.

خاقانی «شاعر صبح» قلمداد می‌شود، شاید توجیه قضیه چنین باشد که ساعات الهام بخش شب در نزد او به دمیدن خورشید متصل می‌شده است و برای او در انتهای هر شب دمیدن خورشید تکرار می‌شد. مدتی نیز که در زندان بوده است طلیعهٔ خورشید می‌توانست خاطره‌ای لذتبخش در ذهن او ایجاد کرده باشد. زیرا دست کم از مجموعهٔ نفرت بار ظلمت و صلابهٔ تاریکی کاسته می‌شد. البته موارد عدیده‌ای که شاعر به صبح شخصیت جاندار و انسانی بخشیده است می‌تواند با انس شاعر با تعابیر قرآنی توجیه گردد. آنجا که در کلام الهی برای صبح «تنفس» در نظر گرفته شده است والصّبح اذا تنفّس[2] و یا والصّبح اذا أسفَر[3] و نظایر آن. اطلاعات نجومی شاعر نیز در انتخاب ایماژهای مربوط به «صبح» می‌توانست دخیل باشد.

خاقانی از شاعرانی است که «حج‌نامه» سروده است. آیا حج گزاری‌های متعدد خاقانی و زیارت اماکن متبرکه محملی نبوده است برای گریز از محیط مختنق وکسالت باری که وی چند بار عزم کرده بود تا آنجا را به قصد خراسان ترک کند؟ البته دور نیست.

۱- دیوان ناصر خسرو، ص ۱۹۶.
۲- قرآن کریم، سورهٔ تکویر، آیهٔ ۱۸.
۳- همان، سورهٔ مدثر، آیهٔ ۳۴.

از طرف دیگر سفر حج و حج نامه سرایی او می‌توانست زبان اعتراض حاسدان را نیز فروبندد، همانان که به هر شکلی قصد آزارو بدنامی شاعر را داشته‌اند ولی با تهمت بد دینی و انتساب حشر و نشر با نصاری و اهل ذمّه. البته صداقت و بی‌پیرایگی تعابیر در سرایش این حج نامه‌ها تا حدودی این عقیده را کم رنگ جلوه می‌دهد. ولی باید در نظر داشت، در محیطی که همزبان نامدارش نظامی نیز از ترس غوغای عام گهگاه مجبور شده است مسایل عقیدتی مورد قبول خود را دو پهلو و با ابهام مطرح سازد، از وی نیز چنین برداشتی مستبعد نیست.

شعر خاقانی شعری است متحول. وی در هر دو جنبه «شعر و زندگی» از فرم به محتوی رسیده است، هرچند که صورت گرایی، اشتغال بخش اعظم زندگی او بوده است. ولی در نهایت کار از روزمزگی به مناعت و از فزون طلبی به قناعت رسید. تحولی که نصیب خاقانی گشت از دو سدهٔ قبل به دامن برخی از شعرا آویخته بود. نمونهٔ آشکار این دگر سانی را در سنایی و ناصر خسرو مشاهده می‌کنیم. خاقانی با نمونه‌ای که از زندگی سنایی و ناصر خسرو پیش روی خود داشت قدم در این راه نهاد. تفاوت عمده‌ای که شیوهٔ سنایی با خاقانی دارد در این است که در سنایی جنبهٔ تعلیم قوی تراست و در خاقانی بیشتر با بیان مستقیم تجارب روحانی روبرو هستیم و چنانکه از «منشآت» و دیوانش مستفاد می‌شود با بعضی سلاسل غیر رسمی تصوف در منطقهٔ قفقاز نیز بی‌ارتباط نبوده است، با کسانی چون ابراهیم باکویی، ابو منصور عطاری، سدیدالدین شیخ الشیوخ و بهاء الدین سعد بن احمد که با عناوین صوفیانه از آنها یاد می‌کند و در مدح برخی از آنها قصیده نیز سروده است[1].

۱- منشآت خاقانی، تصحیح محمد روشن، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۹، ص ۱، ۹۳، ۱۸۵؛ و نیز بنگرید دیوان خاقانی، ص ۲۸۵، ۲۱۵، ۴۲۹ و تمام قصیدهٔ: وآن پیر ما که صبح لقایی است خضر نام؛ در صفحهٔ ۳۰۰ در مرثیهٔ شیخ ابومنصور عطاری.

در شعر خاقانی پیوند شگفت آوری میان صورت و معنی دیده می‌شود. در بعد موسیقی، کلام وی آشنایی تام و تمامی با تاثیر موسیقایی اوزان و قوافی دارد. می‌دانیم که وزنهای تندو سریع معمولاً برای بیان مسایل غیر جدی به کار گرفته می‌شوند و برعکس وزنهای متین همچون رودخانه‌ای که سنگین و با وقار روان باشد، از عمق اندیشه و تفکر ریشه دار حکایت می‌کند و به طور معمول برای مفاهیم جدی و اساسی مطبوع واقع شده است.

اوج کاربرد وزنهای سبک و شوخ و شنگ را در اشعار کودکانه مشاهده می‌کنیم و بهترین نمونه‌های اوزان موقر و مستحکم را همواره در آثار تعلیمی دیده‌ایم:

مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا. (سنایی)

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را «ناصر خسرو» و بیشترینه اوزان منتخب خاقانی وزنهای فخیم و متین است که با محتوی، پیوند تنگاتنگی دارد.

«رخسار صبح پرده بعمدا بر افکند»، «صبح خیزان کز دو عالم خلوتی بر ساختند» و...

در آثار منثور او نیز که مجالی برای بازتاب موسیقی بیرونی نبوده، گهگاه موسیقی معنوی که اصطلاحاً بدان «موسیقی درونی» گفته می‌شود، انعکاسی یافته است. این نمونه از «منشآت» اوست خطاب به شیخ ابراهیم باکویی:

میغ از گوشه هوا کم کم در می‌آمد

قبای ممزّج آفتاب را زر همی برد

مرغ از میان آب صف صف بر می‌آمد

صوفیانه چرخ می‌زد

خرقهٔ پرنیان آب را چاک می‌کرد

باد از کنار نرم نرم در می‌تاخت

کرتهٔ سندسی درخت را دامن بر می‌گرفت

و مرا در این حالت

از همه اجناس عهد مونس

هم صورت من

که آب آینگی می‌کرد

و نقش کژمژ مرا به من می‌نمود

و من بی‌خبر از غایت حیرت که چنانک طوطی در آینه نگرد

این منم

و معلمش در پس آینه

تلقین می‌کند

و او خود را می‌بیند

پندارد که دیگری است

و من سر قلم در دهان گرفته

به صورت متحیّری متحسّر

و به شکل متفکّری متنکّر

نشسته...[1]

که برخی از محققین این فقره را در زمرهٔ اشعار منثور (Prose Poem)[2] محسوب داشته‌اند.

ردیف‌های شعری خاقانی نیز ارتباط مستقیم با ذهن و اندیشه شاعر دارد و با تحلیل روانشناسانه براحتی می‌توان از خلال آنها به عوالم درونی شاعر پی برد. ردیفهایی همچون: بگشایید باز دهید، خواهم گزید، منهید، چکنم، می‌گریزم، نمی‌یابم و...

۱- منشآت، ص ۶-۵

۲- موسیقی شعر، دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، ص ۲۷۴.

صبحگاهان سر خوناب جگر بگشائید ژالهٔ صبحدم از نرگس تر بگشائید

که تکرار ردیف «بگشائید» حکایت از فرو بستگی و گرفتگی کار شاعر دارد و مستقیماً ما را به عوالم درونی شاعر رهنمون می‌شود. و در قصیدهٔ:

«مقصد اینجاست ندای طلب اینجا شنوید» ردیف «شنیدن» سماع معنوی را به ذهن متبادر می‌سازد و نیز در قصیدهٔ مشهور:

«شب روان در صبح صادق کعبهٔ جان دیده‌اند» ردیف «دیده‌اند» مقام «مشاهده» را به خاطر می‌آورد و همچنین است نقش القایی و مؤثر ردیفها در:

«چه سبب سوی خراسان شدنم نگذارند» و نیز «آن مصر مملکت که تو دیدی خراب شد» و «روزم فرو شد از غم و هم غمخوری ندارم» و...

باری، خاقانی در پیوند فکر و شعر در ساحتهای گوناگون به توفیقاتی دست یافته است که در عرصهٔ شعر متفکّرانه، به هر حال باید غنیمت شمرده شود.

در آن روزگارانی که زبان شاعر از سویدای قلبش سخن نمی‌گفت و قیمت هر قصیده را ناز شاعر و ناز ممدوح معین می‌کرد.

◇ ◇ ◇

سخنی دربارهٔ نخستین گویندگان فارسی در هند

○ پرفسور وارث کرمانی
دانشگاه اسلامی علیگره، علیگره

شعر فارسی در شبه قارهٔ هند از قرن یازدهم میلادی آغاز شد و در این هنگام شاهان غزنوی در استان پنجاب و نواحی آن حکمران بودند و شاعران بالخصوص قصیده نگاران را تشویق می‌کردند. تذکره نگار معروف محمد عوفی در کتاب خودش موسوم به لباب‌الالباب احوال عدّهٔ کثیری از نویسندگان این دوره را آورده است، ابوالفرج رونی و مسعود سعد سلمان از آن جمله‌اند که در کشور ایران هم از شاعران بزرگ فارسی شمرده می‌شوند و بر شاعران ایرانی تأثیر گذاشته‌اند حتّی استاد قصیده انوری هم به‌پیروی و تقلید از ابوالفرج رونی افتخار کرده است و به همین علت منتقدان و نویسندگان ایرانی، ابوالفرج رونی و مسعود سعد سلمان را همچو دیگر شاعرانِ شبه قاره ازگویندگان خارج از ایران نمی‌شمارند. شعر این هر دو استاد بر عکس روش و سنت آن دوره خیلی ساده و جالب و مبنی بر واقعیت بوده است. توصیفِ شهر لاهور و احوال مردمان آن زمان وکیفیت و نوع شغلهای معمول آن دوره مثل سقّا و زرگر و دلّاک که آن را به‌فارسی آن وقت حجّام می‌گفتند و نیز احوال سایر پیشه‌وران و توضیح و تفصیل جغرافیایی و شرایط آب و هوا همچون ذکر تابستان و زمستان و فصل باران و غیره نیز در شعرِ این استادان نمودار گردیده و از اوضاع اجتماعی آن دوره در واقع عکاسی شده است. در اینجا باید اعتراف کنیم که قصیده مهم‌ترین صنف شعر آن دوره بوده است. عدّه زیادی از شاعران شیوه و روشِ قصیده نگاران بزرگ دربارِ محمود غزنوی را دنبال

می‌کردند امّا بعضی از قصاید مسعود سعد سلمان که آن را حبسیه نامیده‌اند و قطعه‌های ابوالفرج رونی به جای پرداختن به موضوعات سنتی دربارهٔ اوضاع اجتماعی و شکایت روزگار سروده شده‌اند و اوضاع ناجور اهل علم و فضل و زندگانیِ آن زمان را در لباس شعر جلوه‌گر ساخته‌اند. این شعرا ضمن مدح پادشاهان، مفسدان و ظالمان را هم هجو کرده‌اند و با سالوسی ستیزه‌گری نموده‌اند. آرزوی خوشحالیِ برای انسان و داشتن زندگانیِ بهتر و استقبالِ از رهنمای کامل و حکمران عادل در افکار ایشان آشکار است، چنانکه ابوالفرج رونی در ابیات زیر گفته است:

چو سررشتهٔ شعر گم کرده‌ام	به عالم یکی رهبرم آرزوست
مرا خورد یکبارگی غم دریغ	به گیتی یکی غم خورم آرزوست
بسا داوریها که دارم و لیک	یکی دادگر داورم آرزوست
زرو زیورِ من قناعت بس است	نگویم زر و زیورم آرزوست
برای عروسان بکر سخن	یکی تازه‌رو شوهرم آرزوست
درین عهد ناخوش که قحطِ سخاست	نگویم که سیم و زرم آرزوست
نه در خاطر و دل بگردد مرا	که این اسب و آن استرم آرزوست
بدین بی‌بقایی چنین زندگی	زاسلام دورم اگر آرزوست[1]

معمولاً ابیاتی با این مضامین و مطالب در شبه قارهٔ هند خیلی کمیاب است. از این رو باید گویندگانی همچو مسعود سعد سلمان و ابوالفرج رونی را در جایگاه والایی قرار داد.

بعد از فتح دهلی به دست سلطان شهاب‌الدین غوری، رواج شعر فارسی توسعه یافت و علاوه بر قصیده، شعر عرفانی هم مطرح شد. صوفیان بزرگ در اشعار عرفانی خود از مسایل اجتماعی روز و واقعیت‌های حقایقِ زندگی روگردانی نکرده‌اند و نکته‌های بسیار دقیق را دربارهٔ زندگانیِ عملی بیان کرده‌اند: ابیات زیر که از

۱- دیوان ابوالفرج رونی، چاپ شوروی، ۱۳۰۲ شمسی، ص ۱۲۵.

شیخ جمال‌الدّین هانسوی نقل می‌شود با افکار سعدی بزرگ شباهت دارد. شیخ جمال‌الدّین، صوفی بزرگ و خلیفهٔ حضرت بابا فریدالدّین گنج شکر بود وفاتش سی سال قبل از سعدی در سنهٔ هزار و دویست و شصت میلادی اتفاق افتاد. هانسوی می‌گوید:

مرد را چو سپید شد سروریش | یا ازو حال رفت و گشت فقیر
زن بدو التفات ننماید | چون ببیند فقیر و مفلس و پیر
بی‌جوانیش دوست کی دارد | بی‌زر و سیم کی کند توقیر
چون تو را این دو چیز حادث گشت | رخت از حجلهٔ زنان برگیر
پیری و نیستی و زن بمراد | کم بود این سخن زمن بپذیر[1]

در شعر بوعلی شاه قلندر متخلص به شرف، افکار طعنه‌آمیز دربارهٔ صوفیان ریاکار می‌بینیم که از خواندن آن می‌توانیم در مورد اوضاع آن زمان نتیجه‌گیری کنیم. اینک ابیاتی چند از مثنوی شاعر مزبور را به طور مثال در اینجا نقل می‌کنیم:

زهد و تقوی چیست ای مرد فقیر | لاطمع بودن زسلطان و امیر
زهد و تقوی نیست این کز بهر خلق | صوفی‌بی باشی و پوشی کهنه دلق
شانه و مسواک و تسبیح ریا | جبّه و دستار و قلبِ بی‌صفا
پیش و پس گردد مرید ناخلف | چون خرِ ابله پی نان و علف
چون ببینی چند کس بیهوده گرد | خویش را گویی منم مردانه مرد
دام اندازی برای مرد و زن | خویش را گویی منم شیخ زمن
وعظ‌گویی خود نیاری در عمل | چشم پوشی همچو شیطان دغل
مکرو تلبیس و ریا، کارت بود | هر نفس شیطان تو را یارت بود[2]

۱- دیوان قطب جمال‌الدّین هانسوی، ج ۲، دهلی، ۱۸۸۹، ص ۲.

۲- مثنوی بوعلی شاه قلندر، شاه شرف‌الدین بوعلی قلندر، لاهور، ۱۹۳۸، ص ۸ تا ۱۰.

اگرچه سنایی و شیخ فریدالدّین عطار و مولوی شعر عرفانی را در ایران به درجهٔ کمال رسانده بودند و در این زمینه پیشرفت زیادتری از آن در هند امکان نداشت اما معنی شناسان اهل معرفت و صوفیان اهل حق در شبه قارهٔ هند در زمینهٔ تصوف خدمتِ بزرگی انجام داده‌اند به همین جهت عرفان در سراسر هند گسترش یافت. اولین کسی که در علم تصوف کتابی بسیار مهم و پُرارزش نوشت شیخ علی هجویری بود که اسم کتابش کشف المحجوب است. اگر مثنوی مولوی را قرآن در زبان پهلوی گفته‌اند کتاب کشف المحجوب را باید انجیل در زبان پهلوی بگوییم. بعد از شیخ علی هجویری صوفیان بزرگ همچو خواجه معین‌الدّین سجزی و حضرت بهاءالدّین زکریا ملتانی و صوفی حمیدالدّین ناگوری و خواجه قطب‌الدّین بختیار کاکی و شیخ فریدالدّین گنج شکر و حضرت جلال‌الدّین تبریزی و سلطان‌المشایخ نظام‌الدین اولیا، کارهای بزرگی را انجام داده‌اند و از این طریق مردمان هند بیش از پیش به انسان دوستی و اخلاق حسنه و خدا پرستی متوجه شده و بدین وسیله زبان و ادبیات فارسی هم در گوشه و کنار این کشور رواج بیشتری پیدا کرد و شاعران بزرگی نیز همچون عراقی همدانی و خسرو دهلوی و حسن سجزی روی کار آمدند. این شعرا البته معروف هستند و نیازی به معرفی مفصل آنها نیست، در اینجا به شعرای غیر معروف و شناخته نشده و آثار آنها اشاره می‌شود.

جمال‌الدّین محمد در عهد قطب‌الدّین ایبک اوّلین سلطانِ دهلی زندگی می‌کرد. بسیاری از تذکره نگاران آن دوره بویژه محمد عوفی ما را به فضل و دانش و شعر جمال‌الدّین محمد آشنا گردانیده‌اند. او به زبان عربی هم شعر می‌سرایید و سلطان این شاعر را خیلی دوست می‌داشت و او را به انعام و اکرام سرافراز می‌کرد. جمال‌الدّین محمد شاعر دقیق النظر بود و طبق آثاری که از این شاعر به دست ما رسیده است، می‌توانیم او را نسبت به احساس و افکار گویندگان معاصرش جلوتر به شماریم. نگارنده هیچ شاعر هند را در قرون میانه نیافته که مضمونی بدینگونه سروده باشد،

جمال‌الدّین محمد می‌گوید:

چو صاحب سخن زنده ماند، سخن　　به نزد همه رایگانی بود
یکی را بود طعنه در لفظِ او　　یکی را سخن در معانی بود
چون صاحب سخن مرد آنگه سخن　　به از گوهر نغز کانی بود
زهی بخت فیروز صاحب سخن　　که مرگش به از زندگانی بود[1]

هر چه شاعر در این زمینه گفته است حقیقتی است که شاعران هندوستان و ایران و دیگر مرزها با آن خوب آشنا هستند امّا هیچ کس به این مرده پرستی متوجه نه شده و در شعرهای خود به آن اشاره نکرده است. اکنون در اینجا می‌خواهم واقعه‌ای دربارهٔ تأثیر این ابیات به عرض رسانم. بنده مقاله‌ای مفصل دربارهٔ شاعری به زبان اردو نوشته بودم و به مدیر مجله دادم تا آن را به چاپ برساند. مدیر به من پاسخ داد که در بزرگی و نغزگویی شاعر شما شکی نیست امّا او هنوز زنده است ولی پایان عمرش نزدیک است و من به مقالهٔ ارزشمند شما خیلی نیاز دارم و انشاءالله بعد از ساعت موعود آن را در شمارهٔ مخصوص برای آن شاعر چاپ خواهم کرد. بنده در پاسخ گفتم که من آنقدر تاب انتظار ندارم و می‌خواهم که آن شاعر بزرگ خودش مقاله را بخواند و کمی شادکام بشود ورنه چه فایده: چنانکه بیدل گفته است:

چه مقدار خون در ازل خورده باشم　　که بر خاکم آبی و من مرده باشم

دیدم که چهرهٔ مدیر محترم کمی متغیّر شد. دلیرتر شدم و همین قطعهٔ جمال‌الدّین محمد را در حضور او خواندم چون به این بیت آخر رسیدم:

زهی بخت فیروز صاحب سخن　　که مرگش به از زندگانی بود

آقای مدیر از شرم سرِ خود را فرو افکند گفت: خوب من مقالهٔ شما را در همین شماره چاپ خواهم کرد تا او ارزیابی شعر خود را در زمان حیاتش بخواند.

۱- تذکرهٔ مخزن الغرائب، احمد علی سندیلوی، ص ۲۱۴.

قصیده‌ای از شاعر دیگر که بدان متوجه شده‌ام خیلی مصلحت‌آمیز و مبنی بر سیاست است. مولانا منهاج‌الدّین جوزجانی اگرچه به عنوان عالم و مورخ معروف است امّا شاعر خوبی هم بود، بویژه او این قصیده را وقتی سروده بود که سفیر هلاکو خان به دربار سلطان ناصرالدّین محمود به دهلی آمده بود. پس از ضعف عالم اسلام بویژه هزیمت و قتل خلیفهٔ بغداد، هلاکو خان فتح سلطنت مسلمانان را در هندوستان هدف خود ساخته و سفیری را فرستاده بود تا احوال این کشور و توانایی و قدرت نظامی سلطانِ دهلی را بداند. سلطان و ارکان دولتش به این حقیقت متوجه شده بودند و از آمدن سفیر خیلی نگران بودند. مولانا منهاج سراج همه این جنبه‌ها را در ذهن خود داشت و به همین جهت ابیاتی سرود که هیبت سلطان و شکوه و عظمت دین اسلام را بر دلِ سفیر جایگزین کند تا او هلاکو را از قصد هند و قتل و غارتگری باز دارد. کسانی که قصیده را فقط مدح و مبالغه تصور کرده‌اند و فکر می‌کنند که این صنف در زمانهٔ حال ارزشی ندارد از ایشان تقاضا می‌کنم که ابیات این قصیدهٔ منهاج سراج را به دقّت بخوانند:

زهی جشنی کز و اطراف چون خلد برین گشته
خهی بزمی کزو اکناف عدلِ راستین گشته

زترتیب نهاد و رسم و آیین و نشاطِ او
تو گفتی عرصهٔ دهلی بهشت هشتمین گشته

زفّر ناصرالدّین شاه محمود بن التتمش
ملک نزدش دعا خوانده فلک پیشش زمین گشته

شهنشاهی که در عالم به فیض فضل ربانی
سرای چتر شاهی لایق تخت و نگین گشته

چو خاقانان کین آور چو سلطانانِ دین پرور
به دل ماحیِ کفر است و به جان حامی دین گشته

مبارکباد بر اسلام این بزم شه عالم

کزین ترتیب هندوستان بسی خوشتر زجین گشته

مهین از جمله شاهان باد هر بنده زدرگاهش

چو منهاج سراج از جان دعاگوی مکین گشته[1]

این بود مختصری دربارهٔ شعرای فارسی دورهٔ اول در هند. اهل تحقیق برای آشنایی بیشتر با شعر این دوره باید شعرهای شعرایی مانند سراجی و تاج‌الدّین ریزه و مولانا شهاب مهمره و عمید لوئیکی را مطالعه کنند. این شعرا گرچه زیاد معروف نیستند امّا استاد بزرگ عصر خود بودند و بعضی از آنان تأثیر چشم‌گیری بر شاعران دورهٔ بعدی گذاشته‌اند. مثلاً مولانا شهاب مهمره در علم و فضل یکتای روزگار بود و مردمان او را افلاطون وقت می‌گفتند. امیر خسرو معروف‌ترین شاعر هند خود را شاگرد او دانسته است و به شاگردیش افتخار کرده است. دیگر اینکه شعر نخستین دوره، تفاوت زیادی باکلام فارسی‌گویان ایران ندارد و دارای پیچیدگی بیانی و اغراق گویی شاعرانی که به عهد تیموریان بزرگ به وجود آمدند، نیست. بیشتر منتقدین ایرانی، صنایع لفظی شعر فارسی‌گویان هند را که به سبک هندی سروده شده‌اند، ارج نمی‌گذارند، ولی دربارهٔ کلام شعرای نخستین دوره ایرادی ندارند.

☆ ☆ ☆

۱- بزم مملوکیه، صباح‌الدّین عبدالرحمن، ص ۱۹۵.

نوای شاعر فردا

نغمه‌ام از زخمه بی‌پرواستم / من نوای شاعر فرداستم

عصر من دانندهٔ اسرار نیست / یوسف من بهر این بازار نیست

ناامیدستم زیاران قدیم / طور من سوزد که می‌آید کلیم

قلزم یاران چو شبنم بی‌خروش / شبنم من مثل یم طوفان بدوش

نغمهٔ من از جهان دیگر است / این جرس را کاروان دیگر است

ای بسا شاعر که بعد از مرگ زاد / چشم خود بربست و چشم ما گشاد

رخت ناز از نیستی بیرون کشید / چون گل از خاک مزار خود دمید

کاروانها گرچه زین صحرا گذشت / مثل گام ناقه، کم غوغا گذشت

عاشقم فریاد، ایمان من است / شور حشر از پیش خیزان من است

نغمه‌ام زاندازهٔ تار است بیش / من نترسم از شکست عود خویش

قطره از سیلاب من بیگانه به / قلزم از آشوب او دیوانه به

در نمی‌گنجد به‌جو عمان من / بحرها باید پی طوفان من

غنچه کز بالیدگی گلشن نشد / درخور ابر بهار من نشد

برقها خوابیده در جان من است / کوه و صحرا باب جولان من است

پنجه کن با بحرم ار صحراستی / برق من درگیر اگر سیناستی

چشمهٔ حیوان براتم کرده‌اند / محرم راز حیاتم کرده‌اند

ذره از سوز نوایم زنده گشت / پر گشود و کرمک تابنده گشت

هیچ کس رازی که من گویم نگفت / همچو فکر من دُر معنی نسفت

سرّ عیش جاودان خواهی بیا / هم زمین هم آسمان خواهی بیا

پیر گردون با من این اسرار گفت
از ندیمان رازها نتوان نهفت

○ علامهٔ اقبال لاهوری

تاج المآثر

○ دکتر خلیق احمد نظامی
مترجم: دکتر سیّد یونس جعفری

تاج المآثر اوّلین تاریخ رسمی سلطنت دهلی می‌باشد و با جنگ تراین (Tarain) (که به سال ۱۱۹۱ میلادی به وقوع پیوست) شروع می‌شود. این جنگ دروازه‌های شمال هند را بر روی ترکان گشود. این اثر تا دوره‌ای ادامه می‌یابد که سلطان التتمش به عنوان خلیفهٔ مسلمین شناخته شد و به همین جهت این دوره در تاریخ سلطنت دهلی نقطهٔ عطفی محسوب گردیده و دارای اهمیّت خاص سیاسی می‌باشد، زیرا فعالیتهای نظامی ترکان در شمال هند باعث بر چیده شدن سیستم فئودالی راجپوتان گردید و سلطنت محکمی را با سیستم اداری مرکزی به دنبال خود به وجود آورد.

نوشتن تاریخ این دورهٔ بحرانی در امور سیاسی و فعالیتهای نظامی با تمام محدودیتها البته کار بزرگی بود. این کار امکان پذیر نبود مگر زمانی که این اطمینان به وجود می‌آمد که مملکت جدیدی رو به پیشرفت و استحکام است. البته ممکن است برای صدرالدّین حسن نظامی این موقعیت از جنبهٔ احساسی پیش نیامده باشد ولی از لحاظ شیوهٔ زبانی حتماً دچار این مشکل بود. ضمن اینکه بحث و گفتگو دربارهٔ اوضاع نامساعد و عدم اعتماد به دوستان نمی‌توانست باعث نوشتن کتابی شود که دارای جنبه‌ای از نصرت و کامیابی باشد. زیرا از خلال نوشته‌های او پیداست که یادهای شیرین زادگاه خود را هنوز از دست نداده است.

به طور کلی این اثر فاقد امیدی است که سلطنت دهلی به اوج برسد. زیرا مؤلف از روابط متقابل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کاملاً اجتناب ورزیده است و تمام توجه

خود را روی فعالیتهای نظامی گذاشته است و چون او می‌دید که چگونه سیستمهای پا بر جا به انقراض گراییده‌اند لذا نمی‌دانست آیا سیستم جدید به وجود می‌آید یا خیر. با توجه به این موضوع حسن نظامی قلم خود را در نوشتن بیشتر به کار گرفته است. اگرچه سلطنت دهلی پس از به وجود آمدن تا حدی به انقراض گراییده بود و سلطنت متمرکزی که سر تا سر هند را فراگرفته بود از هم پاشیده و به قطعات کوچکی منقسم شده بود و سیستم حکومت متمرکز از کار افتاده بود. حسن نظامی تمام این مناظر را می‌دید ولی متوجه اهمیت آن نشد و یا وی چنین فکر می‌کرد که این موضوع مربوط به وی نیست.

صدرالدّین حسن نظامی اساساً این کار را برای نوشتن فتوحات معزالدّین و قطب‌الدّین ایبک به عهده گرفته بود. وی در ابتدای حکومت ترکان در هند وحدت وجهت و مقصود کاملاً مشخص و روشنی داشت و فکر می‌کرد به این اهداف به طریق واحد و یکنواخت می‌تواند نایل شود به همین جهت مرگ تا به هنگام ایبک نیز او را وادار ساخت که این اثر خود را ادامه بدهد و تا عهد حکومت التتمش آن را بکشاند، زیرا وی به این نکتهٔ واقعی پی برده بود که با به قدرت رسیدنش، عصر جدیدی در تاریخ حکومت ترکان در هند ظهور خواهد کرد. مرگ ایبک در حقیقت به پایان رسیدن نوع خاصی از حکمرانی بود، زیرا وی در افکار خود نیمه غوری و نیمه هندی بود. در بعضی امور اختصاصی وی دربارهٔ حکومت غزنه نیز مشورت می‌کرد، بویژه دربارهٔ اوضاع و قدرت اشراف، غلامان و آزاد زادگان. ولی این نیروی محرکه، وضع جدید متفاوت و جداگانه‌ای را به وجود آورده بود. کار اصلی ایبک جنبهٔ فتوحاتی داشت ولی نقش مهم التتمش در پا بر جا کردن امور اداری بود و از نوشتهٔ حسن نظامی چنان برمی‌آید که او تصمیم گرفته بود که توجه خود را تنها به امور ارتشی و نظامی بگمارد و بدین سبب نتوانست موفقیت‌های اداری التتمش را انصافاً توصیف کند.

حالا در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که حسن نظامی چه منابع تاریخی به عنوان نمونه نزد خود داشته است؟ غیر از زین‌الاخبار گردیزی و تاریخ سبکتکین تألیف بیهقی

منابع دیگر در فارسی موجود نبود، چه دانشمندانی مثل طوسی (۴۹۵ هـ/۱۰۷۶ م)، امام غزالی (۵۰۵ هـ/۱۱۱۱ م)، میدانی (۵۱۸ هـ/۱۱۲۴ م)، زمخشری (۵۳۸ هـ/۱۱۴۳ م) و فخرالدّین رازی که اصلاً ایرانی نژاد بودند آثار خود را به زبان عربی تألیف می‌نمودند و جای تعجب نیست وقتی که از وی خواستند کتاب تاریخ را به فارسی بنویسد او دلسرد شده باشد. درست است که او اثر خود را به فارسی نوشت ولی باز هم در ذهن خود طرح کار را به زبان عربی می‌ریخت.

میان مورخین عصر وی اثر کسی نبود که برایش به عنوان سر مشق باشد. وصّاف و رشیدالدّین فضل الله هنوز پا به عرصهٔ جهان نگذاشته بودند. اگر اثری از سنّت تاریخ‌نویسی وجود می‌داشت که بتواند برای حسن نظامی نمونه و سرمشق باشد تنها حدائق السحر رشیدالدّین وطواط (۵۰۸-۵۳۷ هـ/۱۱۱۴-۱۱۷۷ م) بود. واقعیت امر این است ضیاءالدّین برنی نام او را در فهرست منابع و مسودهٔ «فتح‌نامه» ذکر کرده است و چنان برمی‌آید وی در هند بسیار معروف بوده و فی الواقع آن را به عنوان نمونه برای تاریخ‌نویسی استفاده می‌نمودند. رشیدالدّین وطواط یکی از دانشمندان دربار خوارزمشاه اتسز محسوب می‌شد و فتوحات وی را در جنگها با عبارات مسجّع و مقفی بیان نموده است و در آن زمان حدائق السحر وطواط یکی از نمونه‌های بارز سبک نگارش ادبی محسوب می‌شد و چنان به نظر می‌رسد حسن نظامی تحت تأثیر آن قرار داشته و از آن الهام گرفته باشد. زیرا جمله‌های طولانی مسجع و تحت نفوذ نثرنویسی عربی درادبیات فارسی در آن زمان ترویج و متداول شده بود و آثار ادبی مثل مقامات حمیدی و نفثة المصدور نسوی والتوسل الی الترسل بهاءالدّین بغدادی نمونه‌های برجستهٔ ادبی در آن عصر محسوب می‌شدند و به خاطر همین حسن نظامی همان سبک نگارش را فراگرفته و از آن پیروی می‌کرد.

در هند امیر خسرو دهلوی (۶۵۱-۷۲۵ هـ/۱۲۵۳-۱۳۲۵ م) و شیخ ابوالفضل علامی (۹۵۸-۱۰۱۱ هـ/ ۱۵۵۱-۱۶۰۲ م) با وجود اینکه به سلک نگارش وی رشک می‌بردند

ولی بازهم بسیار مایل بودند روش نویسندگی فصیح و بلیغ حسن نظامی را اختیار نمایند و نویسندگانی که نتوانستند طرز نگارش وی را دنبال کنند عباراتی از اثر وی بدون تذکر اسمش اقتباس می‌نمودند. به طور مثال عارف قندهاری وقایع فتوحاتی را که قطب‌الدّین ایبک در شهرستان میروت (Meerut) به دست آورد لفظ به لفظ از متن تاج المآثر اخذ نموده و در ضمن فتوحاتی که اکبر پادشاه (۹۶۳-۱۰۱۴ هـ/۱۵۵۶-۱۶۰۵ م) در رنتنبور انجام داد، آورده است.

به هر جهت باید گفت تاریخ نویسی که دارای استعداد معمولی باشد نمی‌تواند در قلمرو علم و دانش صدرالدّین حسن نظامی قدم بگذارد، زیرا وی از ذخیرهٔ پایان ناپذیر مترادفات، تشبیهات و استعارات خواننده را مات و مبهوت می‌کند. نه تنها سبک نگارش حسن نظامی را نمی‌توان تقلید نمود بلکه تاریخ نویسانی که از او پیروی کرده‌اند نتوانسته‌اند از اطلاعات وسیعی که او داشت کاملاً بهره ببرند. اگرچه مؤلفان تاریخ الفی، تاریخ بیهقی، تاریخ ایلچی نظام شاه، طبقات اکبری، منتخب التواریخ و تاریخ فرشته دربارهٔ وی در آثار خود متذکر شده‌اند و همچنین میان تاریخ نویسانی که خارج از کشور هند زیسته‌اند، مثل حاجی خلیفه، میر خوند، حمدالله مستوفی و دیگران نیز به اثر حسن نظامی ارجاع نموده‌اند.

چنان به نظر می‌رسد در دورهٔ حکومت اسلامی در هند، تاج المآثر میان ادیبان و ادب پردازان یکی از شاهکارهای ادبی محسوب می‌شد. به عقیدهٔ ضیاءالدّین برنی حسن نظامی یک از چهار تاریخ نویسی است که در زمرهٔ تاریخ دانان معتبر به شمار می‌آید و سه نفر دیگر عبارتند از: عوفی، منهاج سراج و کبیرالدّین.

استفادهٔ عبارات فصیح و بلیغ و جملات مسجع و مقفی در این اثر، آن طور که باید و شاید، موانع و مشکلات بزرگی ایجاد کرده است. اقتباساتی که الیوت انگلیس از این کتاب نموده است، نه تنها موجز و مختصر هستند بلکه چنان با بی‌توجهی و بی‌علاقگی انتخاب شده‌اند که خواننده چنان تصوّر می‌کند که تمام کتاب اثری است بی‌سروته که

حتی دارای ارزش ادبی هم نیست. شاید علتش این بوده که متن این کتاب با دقّت نظر و ویراستاری شده در دسترسش نبوده است. زیرا تعیین کردن واژه‌های درست و تعبیر آنها کار آسان و ساده‌ای نیست. میان نویسندگان معاصر، آقای هامر پورگشتال (Hammer-Purgstall) اولین کسی است که برای نوشتن شرح زندگی قطب‌الدّین ایبک از این اثر استفاده کرد. پس از وی، آقای نسّاولیس (Nassav Lees) در مقالهٔ خود تحت عنوان «منابع موجود دربارهٔ تاریخ هند» گزارش این اثر را نگاشت. ترجمهٔ بعضی اقتباسات آقای الیوت (Alliot) تحت عنوان تاریخ هند این کتاب را در حلقهٔ وسیع‌تری میان دانشمندان و دانش پژوهانی که نسبت به تاریخ دورهٔ اسلامی هند علاقه دارند، معرفی کرد. میان تاریخ نویسان هندی مرحوم عندلیب شادانی و استاد حسن عسکری سعی کرده‌اند این اثر را از این نظر مطالعه کنند که چه منابع تاریخی در هند از خارج وارد شده‌اند. اگرچه سعی و کوشش این دانشمند قابل ستایش و تمجید است ولی باوجود این همه بازهم هنوز نیاز به مطالعهٔ مفصّل تاج المآثر باقی است و این احتیاج موقعی برطرف خواهد شد که نسخهٔ جامع معتبر و انتقادی این اثر آماده و تهیّه گردد.

تفصیل شرح زندگی صدرالدّین حسن نظامی در آثار نویسندگان معاصر و بعد از زمان وی دیده نشده، و اشارات دربارهٔ زندگی نویسنده بسیار کم و با فاصلهٔ زیاد از همدیگر در این کتاب آمده است و به همین علّت دربارهٔ مسلک مذهبی و عقاید سیاسی وی و حتّی دوستانش هم چیزی نمی‌توان گفت. طبق گفتهٔ حمدالله مستوفی، او فرزند نظامی عروضی سمرقندی، صاحب چهار مقاله است. اگر قول وی مبنی بر حقیقت باشد می‌توان به پیشینهٔ خانوادگی او پی برد. افراد این خانواده در ناحیهٔ غور زندگی می‌کردند و فرمانروایان غوری آنها را سرپرستی می‌نمودند، چنانکه احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی در ضمن احوال علاءالدّین جهانسوز اشارتی نموده و میان معاصرین اسم عمر خیام را به عنوان استاد خود با احترام خاص می‌برد.

از مطالعه و بررسی کتاب تاج المآثر چنان برمی‌آید نویسندهٔ این اثر متوجه این نکته بوده که وی فردی از خانواده‌ای است که از آن چندین دانشمند برجسته بر خاسته‌اند و

گله می‌کند که استعداد وی شناخته نشده است و مردم به او ارج و وقعی ننهاده‌اند. چنانکه در لابلای نوشته‌هایش یک نوع عدم رضایت و محرومیت به علت این رنجش همه جا دیده می‌شود.

صدرالدّین از اهالی نیشابور بود. حرمان و یاس او را به جایی رسانید که به این فکر افتاد چون استعداد نوابغ در زادگاه او شناخته نمی‌شود لذا باید ترک وطن بگوید و همین فکر و نظر باعث شد که به کشورهای دور دست مسافرت نماید. برخورد میان خوارزمیان و غوریها محیط زندگی را برای او چنان آشفته ساخته بود که باعث انزجار و بیزاری بیشتر او شد. علاوه بر این عداوت، نفاق، منازعه و مناقشه بین افراد خانواده در زادگاهش برایش ناراحتی ایجاد کرده بود. به همین دلیل محمد کوفی پیر طریقت وی توصیه کرد که عازم غزنین شود، ولی در نهایت وقتی که نیشابور را ترک بگفت دلش مملو از غم و غصّه و یاس و ناامیدی بود.

"من از دوستان و آشنایان و شهر نیشابور باغم و اندوه بسیار جدا شدم وقتی که خویشاوندان را وداع می‌گفتم اشک از چشمانم چنان سرازیر می‌شد که آب در روزهای بارانی از خیمه‌ها فرو می‌ریزد".

چنان به نظر می‌رسد که شهرت ادبی حسن نظامی قبلاً به غزنین رسیده بود، زیرا وقتی وارد این شهر که به عنوان مرکز علم و دانش معروف بود شد، او را با محبت و دلگرمی میان محافل ادبی و دینی پذیرفتند و افراد برجسته‌ای مانند شیخ محمد شیرازی و مجدالملک صدر او را مورد استقبال قرار دادند. حسن نظامی در اینجا مریض شد و برای مدّت زیادی بستری گردید. بعداً همراه دوستانی که در غزنین پیدا کرده بود عازم شهر دهلی گردید. سختی هوا و ترس از راهزنان و بی‌اعتدالی مزاج بر مشکلاتش بیشتر اضافه کرد. چون وارد این شهر گردید دو مرتبه بیمار شد. شرف الملک صدر اعلی با مهربانی و دلگرمی وی را پذیرا گشت. در همین موقع سلطان قطب‌الدّین ایبک دانشمندان را به دربار خود دعوت نمود تا آنها فتوحات پرشکوه سلطان معزالدّین محمد

بن سام را به رشتهٔ تحریر بیاورند و دوستان حسن نظامی او را ترغیب و تشویق نمودند که این کار را به عهده بگیرد.

چنین به نظر می‌رسد که حسن نظامی تألیف این اثر را پس از قتل شهاب‌الدّین که دمیاک (Ramyak) اتفاق افتاد، قبول کرده باشد. ولی او کار خود را در سال ۵۷۸ هـ/ ۱۱۹۱ م پس از پیروزی شهاب‌الدّین در جنگ تراین (Tara'in) آغاز نمود. به صدر مختلف آمده است. این دوره در نسخه‌های خطی موجود گوناگون، متفاوت است.

در بیشتر نسخه‌ها گزارش واقعات تا سال ۶۱۴ هـ/۱۲۱۷ م ادامه دارد، سالی که نصیرالدّین محمود (فرزند التتمش) حاکم لاهور مامور گردید. طبق گفتهٔ سرهنری الیوت، نوّاب ضیاءالدّین نسخه‌ای خطی داشت که در آن واقعات تا سال ۶۲۶ هـ/۱۲۲۹ م ادامه یافته و در نسخه‌ای که در کتابخانهٔ فیض الله افندی نگهداری می‌شود و قدیم‌ترین نسخه به شمار می‌رود وقایع تا سال ۶۱۴ هـ/۱۲۱۷ م قید گردیده است. نسخهٔ مزبور در سال ۶۹۴ هـ/۱۲۹۵ م کتابت شده است.

از مطالعه و بررسی این نسخه‌ها چنان برمی‌آید که مرگ ناگهانی و تصادفی ایبک مانع بزرگی در راه نویسندهٔ این کتاب ایجاد کرد و تمام برنامهٔ وی را برهم زد و چون کتاب نامبرده به کسی صریحاً اختصاص داده نشده است لذا نشان می‌دهد که پس از این فاجعه وی دچار گونه‌ای اختلال ذهنی شده باشد. اگرچه این کتاب معمولاً به اسم تاج المآثر معروف است ولی حقیقت امر این است که این اثر دارای عنوان خاصی نیست و چون وی انتظار داشت که تمام واقعات را چنان منظم کند که مطابق با میل و علاقهٔ فرمانروایی باشد که بعد از ایبک به تخت سلطنت می‌رسد لذا این ضرورت را ایجاب می‌کرد که او در اثر خود بعضی مطالب را تغییر بدهد و حذف نمودن شرح حال آرام شاه بی‌جهت نبوده است، در حالی که بعضی از تاریخ نویسان، مثل عصامی صریحاً می‌نویسد آرام شاه فرزند ایبک بود.

به سلطنت رسیدن ایلتتمش و به خصوص انتقال یافتن دارالسلطنة از لاهور به دهلی باعث تغییر تمرکز سیاسی گردید و شاید حسن نظامی نتوانست خود را با این تغییر و

تبدّل وفق بدهد. زیرا محیط لاهور بسیار شبیه غزنین بود ولی ریشه‌های تمدّن دهلی بیشتر مایل به سنّت گرایی فرهنگ هند بود، چنانکه حسن نظامی در نوشته‌های خود از این دگرگونی به عنوان «شکایت زمانه»، گله مند است.

علاوه بر این شرح حالی که او دربارهٔ ایلتتمش نوشته است فاقد عمق و بررسی و مطالعاتی است که فعالیتهای چند بعدی این سلطان مقتضی آن بود. این سلطان تا سال ۱۲۲۹ م در فعالیتهای سیاسی به موفقیتهای قابل توجهی نایل آمده بود و تا این سال مخالفین خود را از میان برداشت و منطقهٔ این سوی سند را از فشار چنگیز خان پاک کرد. ناحیه‌های لکنوتی، رنتنبور و ماندو را تحت تسلط خود قرار داد و از خلیفهٔ عباسی احمد ناصرالدّین بالله (۶۳۵-۵۷۵ م) لقب سلطان را دریافت نمود، ضمناً تمام این اقدامات وی غیر از فعالیتهای فرهنگی، ادبی و دینی بود. ولی قلم حسن نظامی این واقعات را بیان نموده است و در نگارش شخصیت وی موفق نشده است و باعث تعجب این امر است که وی از بیان حملهٔ چنگیز خان به هند و نفوذ او بر این کشور صرف نظر کرده است و نویسنده این تأثیر را بر خواننده می‌گذارد که وی در به پایان رساندن کار خود بسیار عجله داشته و گرفتن لقب سلطان از خلیفهٔ عباسی فرصت مناسبی برای این کار بود. زیرا گرفتن منصب و مقام سلطنت دهلی از طرف خلیفهٔ عباسی اقدام برجسته‌ای برای شرعی شدن سلطنت ایلتتمش محسوب می‌شد و در شخصیت وی اثر خوبی داشت.

سبک نگارش و شیوهٔ بیان تاج المآثر، مرصّع و مزیّن به صنایع بدیعی است که در آن واژه‌های مترادف و هم آهنگ نیز دیده می‌شود و به کار بردن ابیات فارسی و عربی متن آن را بیشتر رفعت و درخشانی می‌بخشد و ابیاتی که از عنصری، مسعود سعد سلمان، سنایی غزنوی، منوچهری دامغانی، خاقانی شروانی، ظهیر فاریابی و دیگران آمده است، نشان می‌دهد که وی تا چه حد اطلاعات و سیعی دربارهٔ ادبیات فارسی و عربی داشته است. استفاده بیش از اندازه از صنایع لفظی و معنوی در بعضی جاها تأثیر بیان را کاملاً مبهم کرده است. به طور مثال بیان قتل شهاب‌الدّین از متانت، سنگینی و تأثر خالی است

که مناسب این حالت بود، چنانکه می‌نویسد:

"پس از آن، آنها دور خیمهٔ سلطان را گرفتند و یک یا دو نفر از سه چهار خیانتکاران به سرعت تمام تاختند و پنج یا شش زخم کاری بر تن پادشاه هفت اقلیم زدند و روحش از هشت بهشت به نه سپهر درآمده به عشرهٔ مبشّر پیوست."

حسن نظامی در بیان این سانحه صنعت سیاق الاعداد را به کار برده که برای این موقعیّت اصلاً بی‌مورد و بیجاست. همچنین ابیاتی که وی به مناسبت مرگ ایبک سروده اگرچه مملو از صنایع شعری است ولی فاقد احساس غم و اندوه می‌باشد.

حسن نظامی، گویندهٔ شعر هم بوده است ولی نسبت به گویندگان عالی مرتبتی که در دورهٔ ایلتتمش می‌زیستند وی شاعری دارای پایهٔ متوسطی بوده است ولی باوجود این مورد عنایت ایبک قرار می‌گیرد:

"قطره‌ای از دریا و ذرّه‌ای از صحرا نیست که مدیون احسان کرم تو نباشد ما و شما باهم پیوستگی نزدیکی داریم زیرا ما هر دو غریب هستیم، شما در این عصر و زمان غریب و من در این کشور غریب".

علاوه بر این ابیات، وی چندین رباعی و ابیات دیگر نیز در تاج المآثر آورده است و در آن لطافت و ظرافت شعری که لازمهٔ این هنر است، پیدا نیست. در حقیقت وی استاد نثرنویسی بود ولی در شعر گویی، هیجان و شورانگیزی را که مایهٔ این شیوه است نداشت.

هر چند حسن نظامی شرح مفصّل لشکرکشی‌های ترکان را در اوایل عهدشان مانند منهاج سراج بیان نکرده است اما اطلاعاتی که آورده است حاوی ارزش خاصی است که با گردآوری آنها، جنبه‌های اساسی تاریخ سیاسی و نظامی آن دوره برای ما روشن می‌گردد. آرزوی خوانندگان اثر وی این بود که کاش حسن نظامی می‌توانست اوضاع و احوال لشکرکشی‌های ترکان را به تفصیل می‌نوشت و روشن می‌کرد که چگونه راجپوتها از قلعه‌های خویش دفاع می‌کردند، محاصره و واگذاری این قلعه‌ها چگونه و در چه شرایطی انجام می‌گرفت و فرمانروایان محلی برای مقاومت چه اقداماتی را به عمل

می‌آوردند. اما در هر صورت اطلاعات مختصر اثر وی قابل تأمل است چرا که مستند و درست آورده شده است و نیز با این کار نوشته‌های منهاج سراج را تکمیل نموده است.

در کتاب مربوط به شرح حال قطب‌الدّین ایبک نوشتهٔ هامر نویسندهٔ بر این نکته تأکید نموده است و معتقد است که «اگر حسن نظامی نبود نام این فاتح بزرگ (قطب‌الدّین ایبک) به دست فراموشی سپرده می‌شد». اگرچه ذکر این مطلب از سوی این نویسنده آلمانی خالی از مبالغه نیست اما بر مبنای حقیقتی استوار است.

منهاج سراج شرح حال قطب‌الدّین ایبک را به عنوان یک مأمور نظامی از سال ۵۷۸ هـ/ ۱۱۹۱ م) که حکومت نواحی کهرام و سمانه به وی محول گردیده بود شروع کرده و تا به سال ۶۰۲ هـ/۱۲۰۶ م می‌رساند یعنی زمانی که وی بر تخت سلطنت جلوس نموده است.

البته مطالبی که منهاج سراج آورده است بسیار مختصر و فشرده است بر عکس، حسن نظامی زندگی ارتشی وی را بسیار واضح و روشن بیان نموده و اطلاعاتی به دست می‌دهد که منهاج سراج از آنها صرفنظر کرده بود. مثلا وی از بیان جنگ ایبک با جتوان در قلعهٔ هانسی چشم پوشی نموده است حال آنکه این اقدام ایبک بسیار برجسته بود که در یک شب تقریبا ۴۵ میل این مسیر را طی نموده بود و نیز زمانی که هر راج، برادر فرمانروای اجمیر بر برادرزادهٔ خود (فرزند رای پتهورا) حمله برد به این علت که سروری و حکومت معزالدّین را پذیرفته بود و قطب‌الدّین ایبک به کمک وی رفت حسن نظامی آن را ذکر نموده است، اما منهاج سراج از آن چشم پوشی نموده است. بعداً، در دومین برخوردی که در سال ۵۹۱ هـ/۱۱۹۴ م به وقوع پیوست «هر راج» خود را طعمهٔ آتش کرد (میان راجپوتان رسم این بود که چون دچار شکست می‌شدند، به جای اینکه خود را به دشمن تسلیم نمایند خود را در آتش می‌انداخته و نابود می‌ساختند و این رسم جوهر نامیده می‌شد) و او مراسم جوهر را انجام داد و این اوّلین بار بود که دربارهٔ رسم «جوهر» در کتابهای تاریخی که به زبان فارسی نوشته شده مطلبی ذکر گردیده است. منهاج سراج دربارهٔ این شکست که ایبک به سال ۵۹۳ هـ/۱۱۹۶ م نزدیک شهر اجمیر متحمّل شد

ذکری به میان نیاورده است ولی حسن نظامی، ذکر مفصّل آن را بیان نمود و بر مناطق گوالیار و کالنجر پیروزی یافت. در این مورد نیز منهاج سراج، سکوت اختیار نموده است.

بعضی از تاریخ نویسان معتقدند: ترکان بر ناحیهٔ دهلی به آسانی غلبه و تسلّط یافتند و حسن دربارهٔ این موضوع چنین بیان نموده است:

"پس از برطرف نمودن قضیهٔ اجمیر، ایبک به عنوان یک فرمانده پیروز و فاتح به‌طرف دهلی کوچ نمود که یکی از شهرهای مهمّ کشور هند محسوب می‌شد و چون وارد این شهر گردید، قلعه‌ای دید که در ارتفاع و استحکام نظیر نداشت و در وسعت و گسترش مانند آن در هفت اقلیم موجود نبود. لشکر دور آن قلعه اردو زد. سیل خون در میدان کارزار جاری گردید. رای و سران مملکت او از بیم و ترس مجازات سلطانی سر خود را زیر خط فرمان او نهادند و شرایط سختی برای پرداخت باج و خراج (که مالگذاری نامیده می‌شد) وضع گردید و کمر بر خدمت او بسته شد."

شرح حال بعضی از قلعه‌ها که حسن نظامی بیان نموده است واقعاً دارای اهمیّت خاصّی است. میان آنها یکی قلعهٔ میروت بود که از جهت استحکام پایه‌ها و روبنا یکی از معروفترین قلعه‌های هند محسوب می‌شد و دور خندق آن مثل دریای و سیعی بود که پیمودن عمق آن امکان پذیر نبود و کسانی که آن را ملاحظه نموده بودند برای آنها لازم بود که کیفیت و چگونگی این قلعهٔ غیر قابل تسخیر را به تفصیل بیان نمایند. قلعهٔ کول هم به عنوان یکی از معروفترین قلعهٔ هند ذکر شده است، همچنین دربارهٔ قلعهٔ گوالیار او می‌نویسد:

"این قلعه میان تمام قلعه‌های هند (مثل) مرواریدی در گلوبند است که باد تیزپا نمی‌تواند از پستی به اوج بلندی اش برسد و روی کنگره‌اش ابرهای سریع رفتار سایهٔ خود را هرگز نینداخته‌اند و خیال تیز پرواز، بر بالای آن فائق نیامده ایست و بر بلندی‌اش قبّهٔ فلک نیز خیره است."

موفقّیت و پیروزی‌های ایبک و نوع جدّ و جهد او را وقتی می‌توان به طور دقیق ارزیابی کرد که دستگاه دفاعی ایالتهای هندوها را کاملاً ارزیابی نماییم. حسن نظامی

تمام این جریانها را مفصّل نگاشته است که دارای ارزش مهمّی هستند. جنبهٔ دیگر این مسأله که نیاز به بررسی دارد، این است که باید دقّت شود تحت چه اوضاع و شرایطی این قلعه‌ها تسخیر شد و چه نقصی در عوامل دفاعی وجود داشت. ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که تسخیر این قلعه‌ها و دژهاکاری بسیار دشوار است و موفقیتهای ارتش ایبک را تنها در زمین تشخیص عملیاتی که او انجام می‌داد، باید دانست و منهاج سراج از آنها ذکری نکرده است.

ترکان معمولاً قبل از شروع عملیات نظامی در بعضی مواقع پیغامهای نصیحت و پندآمیز به فرمانروایان راجپوت می‌فرستادند و به آنها توصیه می‌کردند که دست از فعالیتهای خود سرانه بردارند. البته حدس زدن این مطلب بسیار مشکل است که چه نکات و مسایلی در این پیغامها گنجانده شده بود ولی حقیقت امر این است که این پیغامها معنی و مفهوم خاصّی داشتند، چنانکه شهاب‌الدّین، قوام الملک رکن‌الدّین حمزه را به فرمانروای اجمیر که ملّقب به «رای» بود، فرستاد تا به وی بگوید که او از وضع و حالت کینه توزانه خود دست بردارد ولی چون رای پیغام او را مورد اعتنا قرار نداد، سپاهیان ترکان وارد مملکت او شدند و او را زنده دستگیر نمودند و چون او موافقت نمود که تمام املاک و دارایی خود را در اختیار ایشان قرار دهد از این طریق جانش را به سلامت برد.

تصوّر اینکه شهرهای راجپوتان مثل برگهای خزان دیده به دست ترکان می‌افتاد خلاف واقعیتی است که حسن نظامی آن را بیان نموده است. مقاومت در برابر حمله‌های ترکان از طرف راجپوتان بسیار متهورانه و جسورانه انجام می‌گرفت و چندین مرتبه چنان اتفاق افتاد که سپاهیان ترکان خود را در حالت بیچارگی و درماندگی می‌یافتند و چون از غزنین کمکی می‌رسید نجات پیدا می‌کردند و جان سلامت بدر می‌برد. در غیر این صورت برای آنها بسیار دشوار می‌شد. در اینجا به عنوان مثال وقایع عملیات جنگی انهلواره (Anhilwara) را درنظر می‌گیریم که در آن وقایع مهم، بهیم دیو دوم (Bhim Deo II) ترکان را تقریباً شکست داده بود و وی در چندین وقایع اشاراتی به آن نموده است که

چگونه ترکان در عملیات جنگی مواجه با مشکلات بزرگی شدند. در فصل تابستان عملیاتی مرزی ایالت بگر (Bagar) (نزدیک شهر بیکانیر Bikaner فعلی) که در ایالت راجستان به وقوع پیوست سپاهیان ترک را به سختی انداخت ولی اقدام قاطعانه ایبک بر تمامی این دشواریها فایق آمد.

ترکان، دولتهای راجپوتان را فوراً پس از عملیات جنگی بر نمی‌انداختند بلکه به بعضی از فرمانروایان برجسته و با نفوذ اجازه داده می‌شد که بر ایالات خود حکمرانی کنند و تنها در صورتی برکنار می‌شدند که همکاری و وفاداری آنها مورد سؤظن قرار می‌گرفت. چنانکه ترکان از سر تقصیر راجه چوهان، فرمانروای اجمیر درگذشتند و زندگی دوباره‌ای به او بخشیدند. اما بعداً چون مشخص گردید او در توطئه‌هایی که علیه ترکان چیده شده بود شریک است، او را به قتل رساندند و بدین طریق دولت اجمیر به پسر رای پتهورا (Rai Pithora) واگذار گردید.

وقتی ترکان ناحیه‌ای را تحت سلطهٔ خود در می‌آوردند، در آنجا کارپردازان حکومتی را تعیین می‌کردند تا طبق دستورهای که به آنها داده می‌شد در آنجا امور اداری را انجام دهند و زمانی که به ملک الامرا احسام‌الدّین اغلبک (Ughalbak)، حکومت ناحیهٔ کول (Kol) محوّل گردید، از او انتظار می‌رفت امور اداری را طبق دستورهای زیر انجام دهد:

ا. به عنوان نایب سلطان، طبق اوامر الهی رفتار کند.

ب. نسبت به علما و دانشمندان احترام نماید.

ج. مسئولین و مأمورین سلطنت را از جور و ستمگری جلوگیری نماید.

د. دل ارتشیان، کارمندان دولت، مستخدمین و مستأجرین را به دست بیاورد.

ه. نسبت به سپاهیان و ارتشیان مراقب، مواظب، عادل و دادگر باشد.

و. با شریف و وضیع به یکسان و عادلانه رفتار کند.

ز. بدون بررسی دقیق و دلایل کافی، برای کسی مجازات مرگ صادر نکند.

ح. از حدّی که قرآن دربارهٔ جنگ مقرر نموده است، تجاوز نکند.

ط ـ گناه، فسق و فجور را به کلی از بین ببرد.

ی ـ گذرگاه‌ها و جاده‌ها و پلها را نگهبانی کند.

ک ـ به تاجران مساعدت کند و آنها را برای تجارت تشویق نماید.

ل ـ نسبت به کسانی که نیازمند و مستحق کمک هستند اهمال و غفلت نورزد.

م ـ جهت افزایش پرداخت وامها و صدقات به نیازمندان و امور خیریه پول پس انداز نماید.

وقتی که ایلتتمش، فرزند خود ناصرالدّین را به عنوان حاکم لاهور تعیین نمود، فرمانی به نام او صادر گردید که مشتمل بر دستورهای زیر بود:

۱– نسبت به آل رسول (ص) احترام نماید و همچنین علما، دانشمندان و اولیاء الله را مورد الطاف و عنایات قرار بدهد.

۲– با تمام مستخدمین و مأمورین دولت، بدون در نظر گرفتن مقام و منصب آنها، سخاوتمندانه رفتار کند.

۳– ثروت و رفاه را در میان مردم توسعه نماید.

۴– وقتی که رعیّت نیازمند کمک باشد آنها را تحت حمایت خود قرار بدهد و تقویت نماید.

۵– صلح، امنیت و دفاع از مملکت نیازمند کمک سپاهیان پیاده و سواره است.

۶– وسایل آسایش و رفاه مأمورین دولت و طبقهٔ علما تأمین گردد.

۷– صبور، متین، محکم، مواظب و محتاط باشد.

۸– در نیایشگاه‌ها مجسمه‌های خدایان را نگذارد.

۹– منصفانه و عادلانه رفتار کند.

صرف نظر از تفصیلاتی که در نوع خود سیاسی هستند، تاج المآثر بعضی از اطلاعات خوبی در اختیار ما می‌گذارد که دارای جنبهٔ اجتماعی و فرهنگی هستند و اشاراتی که حسن نظامی دربارهٔ جنگ افزارها، سنگهای گران قیمت، زیور آلات، انواع

گلها، بوته‌ها، پرنده‌ها، حیوانات و آلات موسیقی نموده است بسیار جالب توّجه می‌باشند و ما را در شناخت مراکز اجتماعی و فرهنگی که در اوایل قرن سیزدهم میلادی در هند بوده‌اند، کمک بزرگی می‌نماید.

جنگ افزارها

حسن نظامی به چندین نوع جنگ افزار اشاره نموده‌است. موارد زیر به خصوص قابل ذکر است و مطالعهٔ آنها با کمک کتاب آداب الحرب که اثر پر ارزش فخر مدبّر می‌باشد، ما را در شناخت نوع این سلاحها و استفادهٔ واقعی از آنها در میدانهای جنگ کمک می‌کند:

برگستوان، چهار آینه، دبوس، درقه، گرز، جلاجل، جوشن، کمند، کرنا، خدنگ، خفتان، خنجر، خشت، کوپال، کوس، مغفر، ناوک، نیزه، پرتاب، قاروره، شرا، سنان، سوفار، تبرزن، ترک، ذره و زوبین.

میان این جنگ افزارها، بعضی از سلاحهایی که هندیها از آنها استفاده می‌کردند نیز ذکر شده‌اند و آنها عبارتند از:

کتارهندی (نوعی از خنجر)، شیل هندی (نیزه بانوک تیز) و بالای هندی (نوعی از سنان).

آلات موسیقی

اسامی، تعدادی از آلات موسیقی نیز در تاج المآثر ذکر شده است که به بعضی از آنها در اینجا اشاره می‌گردد. ناگفته نماند مطالعه آنها با کمک کتابهایی مانند: غنیة المنیه و لهجات سکندر شاهی بسیار سودمند خواهد شد. این آلات عبارتند از:

ارغنون، اوتار، بم، چنگ، چرم کمان، چغان، دف، دمامه، درت، دهل، کمانچه، کرنای، کوس حربی، مزامیر، مضراب، نای، قانون، رباب، طنبور، تار، تاس، زخمه، زیر بم و زیر.

زیور آلات

حسن نظامی در اثر خود نوع زیور آلات آن زمان را نیز متذکر شده است و با مواردی که در مثنوی‌های امیر خسرو دهلوی آمده است می‌توان مقایسه نمود و آنها عبارتند از: گوشواره، خلخال، قلاده، سوار ساعد (دستبند)، سوار ساق، یاره.

پارچه، لباس و اثاث البیت

صاحب تاج المآثر لباسها و اسباب و وسایل منزل را در آن دوره چنین توضیح می‌دهد:

بساط حریر، بساط زمردی، برقعه، چادر خطیب، دیبای هفت رنگ، فرش قاقم، جامهٔ زربفت، جامهٔ سنجاب، جامهٔ عتّابی، خفتان قبا، لباس بهمن، لباس پرنیان، مسند، نقاب، کلاه، قبای فستقی، ردا، طیلسان و تکیه.

کالا و اجناس وارد شده

اشاراتی نیز دربارهٔ بعضی از اشیاء که در شهرهای دور دست یا ممالک دیگر، مخصوصاً روم، شام، بدخشان، ختا، بغداد و تبّت، ساخته شده و یا از آنجا در قلمرو ترکان وارد شده در این اثر آمده و آنها عبارتند از:

یاقوت رمّانی، لعل بدخشان، عقیق یمانی، آیینهٔ چینی، شنجرف رومی، جام بغدادی، زربفت روم، دیبای چین، جامهٔ شوشتری، مشک تبتی، عود قنبری، مغفر چینی، تاجخ دیلم، جوشن ختایی، آبگینهٔ شامی و کمان کیانی.

چنین به نظر می‌رسد که بعضی از اشیاء و اجناس را که حسن نظامی متذکّر شده است، در زادگاه خود دیده باشد.

چنانکه در بالا یادآور شدیم، تاج المآثر اوّلین اثر دورهٔ سلطنت ترکان در هند می‌باشد، لذا اطلاعاتی که وی دربارهٔ جنگ افزارها، البسه و زیور آلات داده است می‌تواند برای مقایسه با اطلاعاتی که نویسندگان بعدی تهیّه نموده‌اند مفید و سودمند باشد.

موضوعاتی راکه حسن نظامی در اثر خود مورد بحث قرارداده است، عبارتند از:

حمله بر کشور هند، پیروزی بر ایالت اجمیر (۵۸۷ هـ/۱۱۹۱ م)، دولت اجمیر که به «رای پتهوراء» واگذار گردید، پیروزی بر میرات، تسخیر دهلی، تمرد و سرکشی هر راج (برادر فرمانروای اجمیر)، رفتن قطب‌الدّین به غزنین، حرکت نمودن قطب‌الدّین به طرف کول و بنارس (۵۹۰ هـ/۱۱۹۳ م)، تسخیر کول، واگذار نمودن دولت کول به ملک

حسام‌الدّین اغلی بک، سرکشی هر راج (۵۹۱ هـ/۱۱۹۵ م)، وارد شدن معزالدّین در هند، حرکت نمودن وی به طرف تانکر (۵۹۲ هـ/۱۱۹۶ م)، واگذار کردن تانکر به بهاالدّین طغرل، تسخیر گوالیار (۵۹۲ هـ/۱۱۹۶ م)، جنگ نهر والا و فرار نمودن فرمانروای آن ایالت، تسخیر قلعهٔ کالنجر (۵۹۹ هـ/۳-۱۲۰۲ م)، واگذار نمودن کالنجر به هزبرالدّین حسن ارنب، رسیدن اختیارالدّین محمد بختیار (خلجی)، مراجعت قطب‌الدّین به دهلی، جنگ معزالدّین با کهکهران، قتل معزّالدّین، تبعیّت نمودن امرا به قطب‌الدّین، وفات قطب‌الدّین، به تخت سلطنت رسیدن شمس‌الدّین، تسخیر جلیور، شکست لشکر غزنین و دستگیری یلدوز، فرار نمودن قباچه، تسخیر لاهور (۶۱۳ هـ/۱۲۱۶ م)، تعیین ناصرالدّین محمّد به عنوان حاکم لاهور، پیروزی براچه و ملتان و اعطای منصب سلطنت از طرف خلیفهٔ عباسی به شمس‌الدّین التتمش.

تاج المآثر وقایع عملّیات نظامی ۲۷ ساله را به صورت یک مجموعه در بردارد (از سال ۵۷۸ هـ/۱۱۹۱ م الی ۶۱۴ هـ/۱۲۱۷ م) و از مطالعهٔ دقیق شرح حال ایبک و ایلتتمش چنان می‌نماید که شاید نویسندهٔ این اثر تنها شخصیت ایبک را موضوع اصلی خود قرارداده و وقایع زندگی او را، پس از مرگش که به علّت حادثهٔ افتادن از اسب واقع شد، یکدفعه قطع نکرده بلکه تمام موفقیتها و پیروزیهای او را از اوّل تا آخر بیان نموده است. واقعیّت امر این است، مرگ اتفاقی ایبک برای نویسنده خلائی ایجاد کرده لذا جهت پرکردن آن، وقایع را تا رسیدن ایلتتمش به تخت سلطنت کشانیده و همچنین او اتفاقاتی را که پس از مرگ ایبک و به تخت سلطنت نشستن ایلتتمش رویداد، بیان نموده است. چنانکه از نوشتن شرح حال آرام شاه کاملاً چشم پوشی شده است. وقایع زندگی ایلتتمش نیز با عجله نوشته شده و چنان به نظر می‌آید که تنها به خاطر ضمیمه کردن اسم فرمانروای عصر خویش اسمش را در کتاب وارد کرد و مطالب را به پایان رسانید. همچنین حسن نظامی از نوشتن تسخیر بنگاله که توسط اختیارالدّین محمد بختیار خلجی انجام یافت، منصرف شده و شاید علتش این است که این موضوع به نظروی

مربوط به زندگی ایبک نبود.

این اثر باوجود اینکه اطلاعات خوبی به ما داده ولی ارزشمند تلقّی نمی‌شود صرفاً ازین لحاظ که فراوانی صنایع لفظی و معنوی و مبالغه آرایی در بیان مطالب وجود دارد. مع ذلک اگر کتابی مربوط به تاریخ هند در دورهٔ اسلامی مشحون از فتح‌نامه‌ای باشد، آن تاج المآثر صدرالدّین حسن نظامی است، زیرا اثری از این نوع نباید خالی از فصاحت و بلاغت و به کار بردن صنایع لفظی و معنوی به کثرت و فراوانی باشد زیرا نویسنده‌ای که فتح‌نامه می‌نگاشت قصد نداشت که صرفاً وقایع تاریخی را ثبت نماید بلکه می‌خواست خوانندهٔ کتاب را تحت تأثیر موفقیتها و پیروزی‌های ممدوح خود قرار دهد و همچنین خود وی نیز مورد تحسین و تمجید قرار گیرد و با توجه به این موضوع هر چه کتاب بیشتر به صنایع ادبی از قبیل صنایع لفظی و معنوی و عبارات فصیح و بلیغ آراسته باشد موفقیت آن در هنر فتح‌نامه نویسی نیز مؤثرتر است.

اگر تاج المآثر را با تمام فتح‌نامه‌ها مقایسه کنیم بدین نتیجه خواهیم رسید که این کتاب نیز فتح‌نامهٔ بزرگی است. زیرا این اثر از تزیینات صنایع لفظی، معنوی و عبارات مسجع مملو و به آنها مزیّن گردیده است و اگر تمام صنایع و تزیینات ادبی و شعری از این اثر حذف گردد حجم کتاب آن یک چهارم خواهد شد و با این اقدام هیچ لطمه‌ای به مفاهیم و معانی آن کتاب وارد نخواهد شد.

☆ ☆ ☆

تجلّی عشق از ابن عربی

○ موسی اکرمی

ابن عربی و نقش او در عرفان اسلامی در سراسر تاریخ تصوف اسلامی هیچ چهره‌ای پیچیده‌تر، بحث برانگیزتر، پرآوازه‌تر و با نفوذتر از ابن عربی (م: ۶۳۸ هـ) نیست و هیچ عارفی به اندازهٔ او از یکسو مورد تجلیل و از سوی دیگر موردِ تنقید، تقبیح و حتی تکفیر قرار نگرفته است. شهاب‌الدّین سهروردی، مؤسس فرقهٔ سهروردیه، او را «بحر حقایق» می‌داند. شیخ بهایی او را «الشیخ الجلیل»، «جمال‌العارفین» و «محیی الملة والدّین» می‌خواند. ملا صدرا با خضوعی بی‌مانند در برابر ابن عربی با القابی چون «الشیخ العارف المتألّه»، «العارف المحقق» و «قدوة المکاشفین» از او نام می‌برد[1]. علامه طباطبایی معتقد بوده است «اصلاً در اسلام هیچ کس نتوانسته است یک سطر مانند محیی‌الدّین بیاورد»[2]. امّا ابن تیمیه، فقیه مشهور حنبلی، ابن عربی را به کفر و زندقه متهم کرده است. نیکلسون او را بزرگ‌ترین صوفی اسلام و ادوارد براون او را بزرگ‌ترین صوفی عرب و از بزرگ‌ترین

۱- برای گزارشی کوتاه از نظر کسانی که در برابر ابن عربی ستایش کننده یا سرزنش کننده یا متوقف یا معذور دارنده بوده‌اند. ر. ک: دکتر محسن جهانگیری: محیی‌الدّین بن عربی، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ص ۲۹۸-۳۶۲.

همچنین ر. ک: شیخ سید حیدر آملی: المقدمات من کتاب نص النصوص، به اهتمام هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، انتشارات توس، چاپ دوم، ۱۳۶۷، ص ۶۵-۴۸. عثمان یحیی از ۱۷۱ صاحب فتویٰ دربارهٔ ابن عربی و فصوص الحکم نام می‌برد.

۲- آیت الله مرتضی مطهری: شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت، چاپ پنجم ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۳۹.

صوفیان اسلام می‌داند[1]. به ابن عربی ۸۵۶ اثر نسبت داده شده است که ۵۵۰ اثر در ۲۹۱۷ نسخهٔ خطی حفظ شده است. از میان آثار او الفتوحات المکیه فی معرفة الاسرار المالکیه والملکیه، نتیجهٔ بیش از سی و پنج سال شور و جذبه و تفکر و نگارش، و فصوص الحکم، نتیجهٔ یک رؤیا، بیشترین تأثیر را بر عرفان و سلسله‌های عرفانی پس از ابن عربی داشته‌اند به گونه‌ای که در مدت زمانی اندک تعالیم ابن عربی از روم تا هند را زیر نفوذ گرفت. بنابر فهرستی که عثمان یحیی به دست داده است تقریباً تا سال ۱۳۵۲ هـ.ش، ۱۲۵ کتاب در شرح فصوص الحکم، ۳۶ کتاب در ردّ آن و ۳۴ کتاب در دفاع از آن نوشته شده است[2] و طرفه آنکه در میان اندیشمندان برجستهٔ جهان اسلام که بر فصوص الحکم شرح نوشته‌اند بیشترین تعداد ایرانی و از آن میان چندین تن شیعه بوده‌اند. ابن عربی لقب «شیخ اکبر» یافته است و عده‌ای او را به واسطهٔ حکمت عرفانی خاص او «ابن افلاطون» نامیده‌اند. برجسته‌ترین کسانی که از او تأثیر پذیرفته‌اند عبارتند از: صدرالدّین قونیوی، اسماعیل سودکین، عفیف‌الدّین تلمسانی، سعیدالدّین فرغانی، کمال‌الدّین عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری، شاه نعمت الله ولی، سید حیدر آملی، صاین‌الدّین علی بن محمد ترکه، عزیزالدّین نسفی، عبدالرحمن جامی، شیخ محمود شبستری، شمس‌الدّین محمد لاهیجی، ملا صدرا، ملا محسن فیض کاشانی، آقا محمد رضا حکیم قمشه‌ای، آقا میرزا هاشم رشتی... البته تأثیر او بر عارف ـ شاعران یا شاعر ـ عارفانی چون عراقی و حافظ چنان است که عرفان ابن عربی جوهر نگرش شاعرانه ـ عاشقانهٔ آنان را تشکیل می‌دهد.

ابن عربی بیست و هفت ساله بود که شیخ اشراق به شهادت رسید و ابن رشد در سی و پنج سالگی ابن عربی درگذشت. حکمت مشرقیهٔ بو علی در حکمت اشراق سهروردی به شکوفایی رسید و فلسفهٔ مشاء ابن رشد روی به جانب غرب نهاد و ابن عربی که خود

۱– دکتر یحیی یثربی: عرفان نظری، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، چاپ اول ۱۳۷۲، ص ۱۸۰.
۲– شیخ سید حیدر آملی: المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۴۸–۱۶.

غریب و غربت غربی، بود با جانی شیفته و سری پرشور و سودایی و به ادعای خویش با داشتن مرشدی چون خضر زایر شرق شد و در پی آب زندگی به سوی شرق حرکت کرد. نسبت خرقهٔ ابن عربی از یک سو از طریق جمال‌الدّین یونس بن یحیی عباس قصّار به معروف کرخی می‌رسد و از سوی دیگر، هم با واسطهٔ علی بن عبدالله بن جامع و هم بی‌واسطه، به خضر منتهی می‌شود[1]، خضری که همواره سبز است و به آب حیات رسیده است. ابن عربی خود همواره غرق در مکاشفات و فتوحات بود و توانست بر پایهٔ تجربیات عرفانی خویش، و آشنایی ژرف و گسترده با گنجینهٔ عظیم دستاوردهای علوم معقول و منقول و تفسیر و تصوف، عرفان نظری را در ترکیب شهود و استدلال چنان ساختاری بخشد که پیش از او و پس از او هرگز کسی نتوانست بدان پایه دست یابد هرچند، در شرح برخی از مسایل، صدرالدّین قونیوی توانست از استاد پیشی گیرد. حکمت الهی عرفانی ابن عربی با فلسفهٔ اشراق سهروردی و دستاوردهای شگفت صوفیان آسیای مرکزی که از هجوم مغول به سوی مرکز و غرب ایران گریخته بودند زمینه‌ای را فراهم ساخت تا کسی چون سید حیدر آملی علیرغم مخالفتهایی که (به ویژه در زمینهٔ خاتم الولایت) با ابن عربی داشت عرفان شیعی را به مرتبه‌ای بس رفیع بکشاند که از آمیزهٔ تشیع و تصوف و فلسفه مکتب عظیم اصفهان پدید آید و ملا صدرا همواره بر صدر آن بدرخشد.

حقیقت مطلق در عرفان ابن عربی

نظریهٔ ابن عربی دربارهٔ آفرینش جهان، در چارچوب حکمت الهی عرفانی او، روشمندترین و منسجم‌ترین نظریهٔ عرفانی در تاریخ عرفان جهان است و در آن عشق نقشی بنیادین دارد.

۱- دکتر محسن جهانگیری: محیی‌الدّین بن عربی، ص ۶۸ و ۶۷.

ابن عربی «هستیِ صرف»، «ذات بحت»، «وجود مطلق»، «احدیت مطلقه»، «احدیت ذاتیه»، «غیب هویت» و «حقیقت مطلق» را «احد»، ورای عقل، مافوق مرتبهٔ اسماء، بدون حدّ و رسم و ورای اندیشه و توصیف و ناشناختنی می‌داند که در مقام تنزیه حتی در نام نیز نمی‌گنجد و در چارچوب ما بعد الطبیعه و فلسفهٔ الهی او «الله» یا «حق تعالی» است. الله، جامع جمیع اسماء و صفات است، اما در چارچوب عرفان، معبود و معشوق و متعلق ایمان است. عراقی در لمعات واژهٔ «عشق» را بر حقیقت مطلقه اطلاق می‌کند و می‌گوید: «بدان که در اثنای هر لمعه‌ای ازین لمعات ایمایی کرده می‌آید به حقیقتی منزه از تعیّن، خواه حُبّش نام نه خواه عشق اذ لامشاحة فی الالفاظ» (لمعات/مقدمه)[1]. جامی «اطلاق لفظ عشق بر حقیقت مطلقه» را هم از باب استعاره می‌داند و هم از باب مجاز مرسل. یعنی از یک سو شباهت میان حقیقت مطلق و عشق، از نظر سریان در همهٔ موجوداتِ واجب و ممکن، را مطرح می‌کند و از سوی دیگر لزوم معنای عشق برای حقیقت مطلق در جمیع تنزلات و تجلیات آن را بیان می‌دارد[2]. بهر حال از نظر ابن عربی مسمیٰ هر نامی که داشته باشد تعریف ناپذیر و حتی رها از قید اطلاق و دور از دسترس علم و فلسفه است و تنها با کشف و شهود و عرفان، یعنی با عشق و سلوک و آگاهیِ فوق

۱- نگارنده پنج متن چاپی از لمعات را مطالعه کرده است:

الف: متن سعید نفیسی در کلیات عراقی انتشارات کتابخانهٔ سنایی.

ب: متن حامد ربّانی از اشعة اللّمعات جامی، در مجموعهٔ «گنج عارفان»، انتشارات گنجینه. جامی ضمن شرح خود بر لمعات کلّ لمعات را نقل کرده است.

پ: رسالهٔ لمعات و اصطلاحات فخرالدّین ابراهیم عراقی به سعی دکتر جواد نور بخش، انتشارات خانقاه نعمت اللهی، تهران، ۱۳۵۳.

ت: متن دکتر نسرین محتشم در مجموعهٔ آثار فخرالدّین عراقی، انتشارات زوّار، چاپ اول ۱۳۷۲.

ث: لمعات، با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اول ۱۳۶۳. متأسفانه هنوز جای یک تصحیح انتقادی و یک متن با درجهٔ بالایی از دقت، و حداقل فاقد غلط چاپی، خالی است.

۲- عبدالرحمن جامی: اشعة اللمعات، در مجموعهٔ «گنج عارفان»، تصحیح حامد ربّانی، انتشارات گنجینه، ص ۳۶ و ۳۷.

علم می‌توان به بارگاهش راه یافت.

نقش عشق در مکتب ابن عربی ـ حدیث «کنز مخفی»

در مکتب ابن عربی عشق به صورت «اصل هستی» درآمد و اساس جهانشناسی شد و آفرینش جهان، خود را به صورت «طفیل هستی عشق» [حافظ] نشان داد. این نگرش البته تا حدی پیش از ابن عربی نمودهایی داشت امّا اینک به صورت دستگاهی مدون و همخوان خود را عرضه می‌کرد. اساس این نگرش را حدیث قدسی «کنز مخفی» تشکیل می‌داد که در میان صوفیان معروف و مقبول بود. مطابق این حدیث داود نبی از خداوند می‌پرسد یا رَبِّ لِماذا خَلَقْتَ الخَلْقَ؟ پاسخ می‌شنود: کُنْتُ کَنْزاً مَخفیاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِکَی اُعْرَفَ [گنجی پنهان بودم، پس دوست داشتم شناخته شوم. پس آفریدگانی را آفریدم تا شناخته شوم] میبدی در تفسیر «کشف الاسرار و عدة الابرار» که آن را در سال ۵۲۰ تألیف کرده است دوبار بدین حدیث اشاره می‌کند[1]. غزالی خود بدین حدیث اشاره‌ای نکرده است[2]، امّا عین القضاة در تمهیدات سه بار این حدیث را آورده است[3]. ابن عربی خود در فتوحات مکیه و فصوص الحکم بدان استناد می‌کند[4] و آفرینش جهان را یکسره نتیجهٔ عشق و تجلی حسن و «حرکت حُبّی» می‌داند، در حالی که میبدی محبت و معرفت را در میان کل خلق ویژهٔ انسان می‌شمرد و تنها آفرینش انسان و حرکت انسان مؤمن و مخلص را بر اساس حبّ تلقی می‌کند (حُبِّ حق به شناخته شدن و حُبِّ انسان

۱- ابوالفضل رشیدالدّین میبدی: کشف الاسرار و عدّة الابرار، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم ۱۳۷۱، ج ۶: ۴۷۷ و ج ۸: ۷-۳۸۶.

۲- بنابر آنچه که آقای احمد مجاهد در «مجموعهٔ آثار فارسی احمد غزالی» [از انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰]، در فصل دهم سوانح آورده‌اند از میان همهٔ نسخه‌های خطی موجود تنها در نسخهٔ پاریس، که تاریخ نگارش آن ۸۴۷ هـ است، این حدیث در پایان فصل دهم آمده است.

۳- عین القضاة: تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عفیف عُسَیران، کتابخانهٔ منوچهری، چاپ چهارم، ۱۳۷۳، ص ۹۰، ۲۶۵ و ۲۷۵.

۴- برای نمونه در فصِّ عَلَوِیة فی کلمة موسویة.

به شناختن جلال و جمالِ بی‌نهایت و همچنین مخلوقات دیگر). با ابن عربی برداشت گسترده و عامی از این حدیث ارایه شد که حتی بر مولانا جلال‌الدّین بلخی نیز تأثیر گذاشت[1].

پیش از آفرینش حدیث «عماء»

حدیث دیگری که در آفرینش شناسی ابن عربی نقشی بس مهم دارد و به پیش از آفرینش جهان مربوط می‌شود حدیث «عماء» است. مطابق این حدیث پیامبر در پاسخ اعرابی که از او می‌پرسد "أینَ کانَ رَبُّنا قبل ان یخلق الخلق؟" [پروردگار ما پیش از آفریدن آفریدگان کجا بود؟] می‌گوید: "کانَ فی عماء ما فوقه هواء ولا تحته هواء"[2] [در عماء بود؛ نه در بالای او هوا بود نه در زیر او]. ابن عربی خود در فصِّ حِکمةٍ أحدیّةٍ فی کلمةٍ هودیةٍ بدان اشاره می‌کند. مقام عماء از نظر ابن عربی، پیش از پرداختن به عرش و نزول و تحدید به مراتب بعدی است. این مقام، پیش از آفرینش و تجلی است. مرتبهٔ غیب الغیوبی است. مرتبهٔ احدیت است. حق در حجاب عِزّت است، مجرّد از هر گونه صفتِ زاید بر ذات. وجود صرف، بی‌هیچ جهت و تحدید. ملا عبدالرّزّاق کاشانی، از برجسته‌ترین شارحان فصوص الحکم، و پس از او کسانی چون تاج‌الدّین حسین بن حسن خوارزمی و جامی، عماء را نخستین تعیّن دانسته‌اند[3]. امّا اگر کسانی چون ملا عبدالرّزّاق کاشانی عماء را حضرت احدیت شمرده‌اند، کسانی چون جامی آن را حضرت و احدیت تلقی کرده‌اند.

۱- برای نمونه ر.ک: فیه مافیه تصحیح و حواشی از بدیع الزمان فروزانفر، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۰، ص ۸۰، ۱۲۶ و ۲۳۱.

۲- جلال‌الدّین آشتیانی: شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم، امیرکبیر، چاپ سوم ۱۳۷۰، ص ۲۰۷.

۳- همان، ص ۲۰۸ و ۲۰۷. نیز تاج‌الدّین حسین بن حسن خوارزمی: شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۸، ص ۳۷۶. نیز، عبدالرحمن جامی: نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم ۱۳۷۰، ص ۳۸.

ملا عبدالرزاق حضرت و احدیت را متعیّن به تعیّن اوّل و بنابراین مخلوق می‌داند. حمزه فناری که در «مصباح الانس» به شرح «مفتاح الغیب» صدرالدّین قونیوی پرداخته است، معتقد است "مرتبهٔ احدیت و واحدیت و الوهیت و نفس رحمانی و ام‌الکتاب و سایر مراتب الوهیّت نسبت به وجود حق تعیّن دارد و هر متعیّنی مخلوق نمی‌باشد. هر موجودی که مشمول فیض منبسط گردد مخلوق است"[1]. کسانی چون حمزه فناری و جامی عماء را مقام واحدیت که واسطهٔ میان آسمانِ مطلقیت و زمینِ تقیید است، و یا برزخ و حایل میان وحدت و کثرت، می‌دانند. امّا از نظر ملا عبدالرزّاق عماء، آسمانِ رفعت و مافوق عالمِ خلق و دور از آگاهی آدمی است.

فیض اقدس و فیض مقدس ـ آفرینش جهان

در هر حال در جمع بندی میان آراء شارحانِ گوناگونِ مکتبِ ابن عربی باید گفت از آنجاکه ذاتِ حق بر خود متجلی است به ذاتِ خود عالِم است و بر خود ظهورِ ذاتی دارد و این ظهور ذاتی تجلیِ احديِ ذاتی است. حق، با شهودِ ذاتیِ احدی، به ذاتِ خود، با همهٔ احکام و توابع آن، عالم است. صورِ حقایقِ اسماء الهی یا حقایقِ اعیانِ ممکنات در علم حق ثابت‌اند و هنوز جامهٔ وجود خارجی نپوشیده‌اند و تجلی حق به صورت استعدادها و قابلیتها هست که «اعیان ثابته» نامیده می‌شوند. آنها ماهیاتِ ممکنه، حقایقِ غیبیِ همه موجودات جهان، از مرتبهٔ باطن و تنزیه، و موجود در غیب مطلقند. ذاتِ بحت، در احدیتِ خویش، بر خویش تجلی دارد. این تجلی اقدس از هر گونه شائبهٔ کثرتِ اسماء و نقص حقایقِ امکانی است و «تجلی اقدس» نامیده می‌شود. این تجلی حبّيِ ذاتی است، یعنی ذاتِ حق بر خود متجلی است. بنابراین صور ممکنات تنها از وجود عینيِ علمی برخوردارند. وجودی که معقول است نه عینی و خارجی. یعنی هم موجودند و هم معدوم. از وجود خارجی برخوردار نیستند. این تجلّی، تجلّيِ ازلی حق، و

۱- جلال‌الدّین آشتیانی: شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم، ص ۲۰۸.

بر حسب اوّلیت و بطونِ ذات است. اعیان در عدم ثبوت دارند. اعیان ثابته تعیّناتی معقول و متعیّن به اولین تعیّنِ وجود مطلقند. هیچ صفتی از صفات حق مطرح نیست. این کمالِ جلاء است. تجلی در احدیت (یا واحدیت؟) است و با حُبِّ ذاتی همراه است. امّا به حکم فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ مرتبهٔ احدیت و فیض اقدس به مرتبهٔ واحدیت که دو مین فیض است نزول می‌کند تا اسماء تجلی یابند و استعدادها و قابلیتها ظاهر شوند. این فیض، «فیض مقدّس» است. اعیان بر حسب استعدادهای خود جامهٔ وجود می‌پوشند. حقایق به ظهور تفصیلی می‌رسند. این مرحله کمالِ استجلاء است. اجمال به تفصیل می‌گراید. این تجلی بر حسب آخریّت حق و ظهور اسماء و صفات است. حق بر خود در صورِ اسماءِ الهی تجلی می‌کند. اعیانی که در عدم ثابت بودند در عالمِ محسوس ظاهر می‌شوند و وجود عینی می‌یابند. از عالمِ معقول به عالمِ محسوس می‌آیند. پس از وجود در باطنِ غیبِ مطلق، اینک، با تجلیِ حق، در صور موجودات و در عالم شهادت، ظهور می‌یابند و جهان خارج پدید می‌آید. این پدید آیی جهان به گونه‌ای است که اسماء در تجلی خود بر حسب قابلیتهای اعیان ظهورهای گوناگون دارند.

بدین سان در برابر ابن سینا و معتزله که آفرینش جهانی را به ترتیب «اعطای وجود به ممکنات» و «اعطای وجود به معدومات» می‌دانستند ابن عربی آن را «اعطای وجود به اعیان ثابته» دانست.

نخستین آفریده

همینجا باید متذکر شد که از میان اسماء حق، «الله» جامعِ جمیعِ اسماء است. و هر چند حق به ذاتِ خود از عالمیان مستغنی است اما هر اسم اقتضای مظهری دارد تا اثرش در آن ظهور یابد. و مظهر اسم جامع «الله» که واسطهٔ رساندن فیض از اسم «الله» به ماسویٰ است، روح محمدی است. حقیقت محمدی، به عنوان انسانِ کامل، حقیقتی بود که حق می‌خواست جمیع اسماء و صفات خود را چون مرآتی در آن بنگرد. حقیقت محمدی کون جامع و انسان کامل، جامعِ حقایقِ کلیِ اصلی در میان وحدت و کثرت،

جامعِ حدوث و قدم و جامع ظاهر و باطن، و صورت تعینِ اول است که در برابر آن که «مقام أو أدنی» نامیده می‌شود، مقام «قاب قوسین» نام دارد که وحدت و کثرت، و جوب و امکان و فاعلیت و قابلیت را در خود جمع کرده است و جامع معانی کلی و جزئی، و جمیع ظهورات و تعینات و تجلیِ حق به اسم «الله» است و از آنجا که همهٔ مراتبِ الهی و کونی را اعم از عقول و نفوس کلی و جزئی و همهٔ مراتب طبیعت را در خود دارد برخی از آن به «مرتبهٔ عمائیه» یاد می‌کنند و تفاوت آن را با مرتبهٔ الهیه در ربوبیّت و مربوبیّت می‌دانند. او مرتبهٔ انسان کامل و نخستین آفریدهٔ حقیقت مطلق است.

پس از این نخستین آفریده، نخستین موجود به وجود خارجی «نفس الرحمن» است که همان هیولای کلی است و اعیان موجودات همان حروف و کلماتی‌اند که جهان را با نفخِ الهی پدید آورده‌اند. پس از فیض مقدس، عالم ملکوت و عالم مثال و عالم ملک و، در پایانِ قوس نزولی، انسان پدید آمد که خود بر همهٔ حقایق جهان اشتمال دارد.

حسن و تجلی و عشق

در حدیث آمده است: إنَّ اللهَ جمیلٌ یُحِبُّ الجمال[1] [همانا خداوند زیباست زیبایی را دوست دارد]. حُسنِ مطلق در کنزِ ذات نهان بود امّا «نکو روی تاب مستوری ندارد»[2] بنابراین از «اقلیم تقدس» بر «آفاق و انفس» تجلی کرد. تجلی حق با اسماء حُسنیٰ، بویژه با حُسن و جمال، بر اعیان ممکنات باعث شد تا آن اعیان بدو عشق ورزند. پس حقیقت مطلق، به لحاظ تعین جمالِ مطلق، معشوق است و البته، به لحاظِ تعین رؤیتِ آن جمالِ مطلق، عاشق نیز هست. صفاتِ حق از اوج کلیت و اطلاق تنزل کرد و در حضیضِ جزئیت و تقیید متجلی شد تا انسان در قوس صعودی از جزء به کل و از تقیید به اطلاق رود.

بدین سان در مکتب ابن عربی آفرینش سلسله‌ای از تجلیاتِ حق در چارچوب

۱- بدیع الزمان فروزانفر: احادیث مثنوی، ص ۴۲.

۲- عبدالرحمن جامی: مقدمهٔ یوسف و زلیخا.

حرکت حُبّی است. جهان هستی ظهور و تجلی حق در آینهٔ ممکنات و صورِ موجودات است. البته باید توجه داشت که از دید ابن عربی عدم، شرِّ محض است، پس آفرینش از عدم ناممکن است. حق خود اطلاقِ وجود دارد بدون تقیید. اطلاقِ عدم در برابر او همان شرِّ محض فاقد خیر است. متکلمان و متألهان معمولاً به خلق از عدم باور ندارند. ابن عربی دوگانگی خالق و مخلوق را نفی می‌کند. ماهیات موجودات از ازل در علم الهی موجود بوده‌اند. ذاتِ حق در مجلاهای وجود خارجی تجلی یافت و آفرینش صورت گرفت و ماهیات ظهور پیدا کردند و این نتیجهٔ میل حسن به تجلی بود که عشق پدید آمد:

در ازل پرتو حسنت ز تجلّی دم زد　　　عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

حافظ

حُسن و تجلی و عشق ملازم یکدیگرند. و از آنجا که تجلی مستمر و خلقتْ مدام است به حکمِ [«کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» (الرحمن/۲۹)] تجلی به دنبال تجلی می‌آید و در تجلی تکرار نیست و هر لحظه بت عیّار به رنگی درخواهد آمد.

قوس صعودی عشق

پس از قوس نزولی عشق در متجلی شدن گنج پنهان حقیقت و وجود مطلق، عشق یک قوس صعودی نیز دارد و آن شوق موجودات به حق است. شوقِ بازگشت به سوی الوهیت. علاوه بر آن باید هر جمال و کمال را پرتوی از جمال و کمال حق دانست زیرا که در جمیع مراتب کون ظهور دارد. در هر نام نامی از اسمای الهی هویداست و در هر چهره چهرهٔ معشوق ازلی. در مکتب ابن عربی عبادتِ حق که جامعِ جمیعِ اسماء و صفات، و ورای اندیشه و در عین حال متعلق ایمان است، همان عشق ورزیدن به او است. معبود، معشوق است یا معشوق، معبود است. آن چیزی معبود است که عشق بدو تعلق گیرد. یعنی عالی‌ترین مظهری که حق در آن پرستیده می‌شود عشق است. هر چیز به واسطهٔ عشق معبود است جز خود عشق که فی نفسه و بی‌واسطه معبود است. حق جمیل است و جمیل به ذاته معشوق. عارف پس از وصال معشوق ازلی و دیدن اصل حُسن و حُسن

ازلی، از حق به خلق سیر می‌کند و در عالم خلق به مظاهر حُسن ازلی می‌نگرد. عشق، خود اصل هستی بود هر عشق مجازی نیز، در نهایت عشق به همان حُسن ازلی است. او خود حکم کرده است که جز او را نپرستند (اسراء/۲۳). او عاشق و معشوق بالذات است «یُحِبُّهُمْ و یُحِبُّونَهُ» (مائده/۵۴)، بنابراین غیور است و هرگز شرک را بر مخلوقش نمی‌بخشد، و از این رو همه خود شده است.

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد

کلیات عراقی، بیت ۱۰۸۵

پس عشقِ مجازی می‌تواند قنطرهٔ عشق حقیقی باشد. چنین بود که خود ابن عربی در «الذخائر و الاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق» به تأویل تعابیر عاشقانهٔ «ترجمان الاشواق» پرداخت. ابن عربی «عشق» را یکی از چهار لقب «محبّت» می‌دانست که عبارتند از: حُبّ، وُدّ، عشق و هوا. از نظر او عشق فاقد تعریف ذاتی امّا قابل تعریف با حدود رسمی و لفظی است. تعریف کردن عشق همانا نشناختن آن است.

انسان باید به کسی عشق بورزد که به صورت اوست. پس معشوق باید خدا یا یکی از انسانها باشد. امّا خداوند تنها معشوقی است که هرگز غیبت ندارد و همواره ناظر و منظورِ عاشق است. پس معشوقِ راستین خدا است که در معشوقی غیور است و همترازی غیر را بر نمی‌تابد. او در عاشقِ خویش بنده و مملوک خویش را می‌بیند و همواره ذات بی‌نیازش طالب عاشقِ خویش است.

سایهٔ معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

حافظ

☆ ☆ ☆

احمد چرم پوش نخستین شاعرِ فارسی‌گوی بهار

○ پرفسور سید طلحه رضوی برق
دانشگاه ویر کنور سنگه، آره (بهار)

طایرانِ چمن فقر بدین بال و پراند! نیست جز چرم و پلاسی همه پوشش شان

مخدوم احمد چرم پوش، فرزند مخدوم سیّد موسی همدانی و نوهٔ مخدوم شیخ شهاب‌الدین پیر جگجوت است. مادرشان حضرت بی بی حبیبه دختر دوم مخدوم پیر جگجوت و همشیرهٔ بی بی رضیه، والدهٔ ماجدهٔ مخدوم شرف‌الدین احمد یحیی منیری بود. پدر ایشان حضرت موسیٰ همدانی شرف نسبت صلبی از اولاد و احفاد حضرت امام حسین علیه السلام فرزند حضرت امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام داشتند.

احمد چرمپوش در سال ۶۵۷ هجری در بهار شریف پا به عرصهٔ جهان نهاد و به تحصیل پرداخت. دکتر سید محمد اقبال مرحوم، استاد، دانشگاه پتنا، در مقاله‌ای می نویسد:

Ahmad Chirmposh of Ambir was the first cousin of the saint of Manu. He was a mystic, philosopher and poet. His dress consisted of a cap of hide and garments made of sack cloth and he was therefore known as *chirmposh*. He belohged to the Suharawardi School of mystics. Like all sufis of Bihar, he recognised truth in every faith and emphasized the need of love. He died most probably in 1364 A.D. Ahmad Chirmposh's contribution to Persian consists of his mystic uttarances as compiled by his desciples, and in his *Diwan* (poetical works).

The following is typical of his style:

صد هزاران آینه شاهد یکی — نیست کس را اندرین معنی شکی
گشت تم الفقر احمد را تمام — فخر دارد از پلاس و چرمکی[1]

وی پس از حصول علوم ظاهری به کسب علوم باطنی متوجه شد. چون ارادتی به سلسلهٔ سهروردیه داشت به خدمت شیخ سلیمان مهسوی رسید. در این ضمن در مونس القلوب تألیف شیخ احمد لنگر دریا آمده است:

"سماعت شیخ تقی‌الدین خلیفه بندگی شیخ احمد چرم پوش و شیخ حسین مهسوی بخدمت شیخ سلیمان رفتند، هیچ جامه نداشتند. شیخ سلیمان ایشان را هشت چیتل دادند که هر دو نفران برای ستر کنید. چون هر دو بزرگان از پیش خدمت شیخ سلیمان برخاستند بیرون آمدند، میان خود اندیشه کردند که بدین مقدار جامه دو نفر نشود. پس خدمت شیخ حسین دهگز خریدند و خدمت شیخ احمد چرم ستدند. چون هر دو بزرگان پوشیده، پیش خدمت شیخ سلیمان رفتند، خدمت شیخ فرمودند، شمارا همین کافی است، مبارک فرمود"[2].

شیخ سلیمان مهسوی مرید و خلیفهٔ حضرت شیخ تقی‌الدین حافظ مادرزاد مهسوی(رح) مرید و مجاز خواجه احمد دمشقی (رح) و ایشان مرید و مجاز شیخ الشیوخ شهاب‌الدین سهروردی (رح) بودند. ازین روایت مونس القلوب علت لقب او که چرم پوش بود آشکار می‌شود. در شجرهٔ طریقت او، اسم شیخ علاءالدین علاءالحق سهروردی به عنوان پیر احمد چرم پوش دیده می‌شود.

سید احمد چرمپوش برای تبلیغ اسلام از دیار و مناطق حتّی دور دست هم دیدن کرده کشف و کرامات و خرق عادات از ایشان بسیار پدیدار آمده، رشد و هدایت خلق را فریضهٔ خود می‌دانستند و شهره و آوازهٔ شان تا دور دست رسیده بود. سلطان فیروز شاه

1- *Bihar Through the Ages*, editted by R.R. Diwakar, Page 453.

۲- مجلس نود و یکم، ص ۴۶۳.

پادشاه دهلی، به بهار شریف آمده ولی حضرت چرم پوش در توکل و استغنا چنان مستغرق بودند که هیچ توجه به سلطان ننمودند.[1]

سلطان محمد شمس‌الدین والی بلخ و پدر حضرت مولانا مظفر شمس‌الدین بلخی در خدمت مخدوم احمد چرم پوش حاضر شدند و بیعت کردند. این واقعه در مناقب الاصفیا مطرح شده است.

سید احمد چرمپوش غرق بحر وحدة الوجود بود و نخستین شاعر فارسی‌گوی ایالت بهار است که اثری بسیار مهم به صورت دیوان غزل و قصیدهٔ فارسی از ایشان باقیست و نیز رسالهٔ مختصری در تصوف به عنوان «توحید» هم به جای گذاشته و در این رساله مقامات ناسوت، ملکوت، جبروت، لاهوت و هاهوت مورد بررسی قرارگرفته است.

سید احمد چرمپوش از اسم خود به عنوان تخلص استفاده می‌کرد و در میان عرفا دارای مقام شامخ و ممتاز است و اولین شاعر از جملهٔ صوفیان بهار می‌باشد. نسخه‌های خطی دیوان احمد چرمپوش در خانقاه‌ها و کتابخانه‌ها محفوظ است، ولی جای تعجب است که بیشتر غزلهای احمد چرم پوش در دیوان متداول شیخ احمد ژنده پیل جای گرفته و به طبع رسیده‌اند. همچنین اکثر غزل‌های احمد جام در نسخهٔ دیوان احمد چرمپوش دیده می‌شود. به ظاهر این کار دقیق و دشواری است که کلام هر دو شاعر را از یکدیگر جدا کنیم.

شیخ احمد چرم پوش در سن صد و هیجده سالگی به تاریخ ۲۶ صفرالمظفر ۷۷۶هـ در محلهٔ انبیر، بهارشریف چشم از جهان بربست. مزار مبارک مخدوم تا به امروز مرجع خلایق است و «مخدوم یگانه» مادهٔ تاریخ وصال[2] اوست.

۱- رک تاریخ فیروز شاهی و فواید رکنی.

۲- در گنج ارشدی، ص ۱۸ آمده است: «حضرت شیخ مخدوم احمد چرمپوش بهاری المتوفی ۲۷ صفرالمظفر روز سه شنبه ۷۷۶ هجری که تاریخ انتقال از لفظ «مخدوم یگانه» برمی‌آید».

باید یادآوری کنم که دیوان شعری به احمد جام منسوب است که دربارهٔ آن گفته شده است، بیشتر غزل‌های وی در دیوان احمد جام در آمده است و در اینجا نگارندهٔ حقیر این مقاله می‌گوید که با تلاش بسیار اطلاعی از هیچ نسخهٔ خطی دیوان احمد جام دریافت نشده، حتّی نویسندهٔ مشهور ایران دکتر زهرا خانلری در فرهنگ ادبیات فارسی دری چنین می نویسند:

"ابونصر احمد بن احمد بن ابوالحسن معروف به شیخ جام یا پیرجام ژنده پیل از مشایخ و پیشوایان معروف صوفیه در نیمهٔ اول قرن ششم هجری... آثار شیخ احمد جام (ف: ۵۳۶ هـ) به زبان پارسی است و در احوال و عقاید عرفا و آداب تصوّف است... شیخ احمد جام شعر نیز می‌سروده و دیوانی را به او نسبت داده‌اند"[۱].

به هرحال درست است که شیخ احمد جام شعر می‌سرود چنانکه شیخ قطب الدین بختیار کاکی (رح) به تاریخ ۱۰ ربیع الاول شریف ۶۳۳ هـ بر این شعر احمد جام (رح):

کشتگان خنجر تسلیم را هر زمان از غیب جانِ دیگر است

به وجد آمد و به همین حالت وجد، او فوت شد و این واقعه تقریباً ۲۴ سال پیش از ولادت باسعادت سید احمد چرمپوش بهاری صورت گرفت. باز مایهٔ شگفتی بسیار است که در هیچیک از تاریخ‌های ادبیات ایران، احوال مفصلی از احمد جام به عنوان شاعر به نظر نمی‌آید و نه شعری از او نقل شده است، البته آقای سعید نفیسی در کتاب خود تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا قرن دهم هجری احمد جام ژنده پیل را شامل شعرای فارسی نموده است و می نویسند:

"احمد جام در نظم و نثر پارسی مهارت کامل داشته و چند تألیف از وی مانده است، یکی رسالهٔ سراج السالکین که در سال ۵۱۳ هجری تألیف کرده و دیوان شعر وی شامل سه هزار بیت در دست است و دو مثنوی از او باقیست یکی به اسم «محبت‌نامه» و

۱- فرهنگ ادبیات فارسی دری، زهرا خانلری، ص ۱۵۷.

دیگری به اسم «سوز و گداز» از جمله تألیفات اوست".

در اینجا باید تذکر داده شود که دیوان احمد جام که در هند منتشر گردیده است مورد نظر سعید نفیسی بوده. دیوان احمد جام چاپ مطبع منشی نول کشور، لکهنو، دارای دو هزار و هشت بیت غزل و صد و هفتاد و شش بیت مناجات است.

حضرت احمد چرم پوش از خانوادهٔ شیوخ بهار است و سلسلهٔ طریقت ایشان تاکنون ادامه دارد. بنابراین از اینکه اطلاعات راجع به احوال و آثار وی در دست است، تردیدی نیست. نسخه‌های خطی دیوان احمد چرم پوش در کتابخانهٔ دانشگاه پتنا، کتابخانهٔ خدابخش پتنا، خانقاه فردوسیهٔ بهار شریف و خانقاه سهروردیهٔ انیر شریف محفوظ است. نسخ خطی غزلیات احمد جام و احمد چرمپوش باهم نقل گردیده‌اند و از آن غزلیات هم به نظر می‌آید که در هند جداگانه به نام دیوان احمد جام چاپ و منتشر شده است. همچنین باید خاطر نشان ساخت که دیوان احمد جام ژنده پیل که در مطبع منشی نول کشور لکهنو در دسامبر ۱۹۲۳ میلادی بار پنجم طبع شده، در پایان آن نوشته شده است که:

"به تفحّص تمام این نسخهٔ صحیحهٔ سندی قدیم الکتابت دیوان مذکور از کتبخانهٔ محمد افضل خان صاحب نبیرهٔ نواب محمد سرفراز خان صاحب بهادر اعظم امراء مقام دیره اسمٰعیل خان دستیاب شده".

در این عبارت تاریخ استنساخ نسخهٔ خطی نیامده است. به هر حال با احتیاط عرض می‌کنم که غزلهای احمد چرمپوش که در آنها بیان چرم پوشی و ذکر لباس پلاس و چرمکی آمده به هیچ طریق نمی‌توان آن را به شیخ احمد جام منسوب کرد زیرا که احمد جام ژنده پیل هرگز لباس چرمی و پلاسی نمی‌پوشیدند. گلبدن بیگم دختر ظهیرالدین محمد بابر شاه والی هند در همایون‌نامه در ضمن حمیده بانو بیگم می‌نویسد:

"خاطر مبارک ایشان ملول شد، دلگیر شده، در خواب شدند و در خواب دیده‌اند که عزیزی آمده از سرتاپا لباس سبز پوشیده و عصایی در دست، گفت، مردانه باش و غم

مخور و عصای خود را به دست مبارک حضرت داده‌اند و گفته‌اند خدای تعالی به‌تو فرزندی خواهد داد، نامش جلال‌الدین محمد اکبر بمانی. حضرت پرسیدند که اسم شریف شماچیست؟ فرمودند که ژنده پیل احمد جام و فرموده‌اند آن فرزند از نسل من خواهد شد".

از مطالعهٔ دیوان‌های احمد جام و احمد چرمپوش بر می‌آید که هر دو احمد تخلص می‌کردند. اشعار هر دو احمد جام و احمد چرمپوش اینجا نقل می‌شود:

از احمد جام ژنده پیل

یقین احمد جامی چنین است — که عاشق در دو عالم سرفرازست

احمدا مست باش در رهٔ عشق — تا بدانند کاحمد جامی‌ست

باز فتاد احمدی در جام عشق — مرغ دلش در طلب دانه شد

از احمد چرم پوش بهاری

شعار احمد دیوانه هست چرم و پلاس — لباس پادشهان نیست جز کلاه و قبا

احمدا نعت ذوالمنن کرد به نظم در سخن — سرمهٔ چشم خویشتن ساخته خاک پای او

احمدی را نگه چشم عنایت شاید — پادشاهی ابدی را چه غم از رنج فقیر

چنانکه قبلاً ذکر شده حضرت احمد چرمپوش پس از دستور شیخ سلیمان مهسوی که «شما را همین لباس چرمی و پلاسی کافی است» تا پایان عمر همین خرقهٔ چرمین و پلاسی در برداشتهٔ و بر پلاس و چرم پوشی خود افتخار می‌کند:

گاه شدیم خرقه پوش گاه شدیم چرم پوش — گاه به قهر در خروش بوالعجبست حال ما

از پلاس و چرم ما را معنی دیگر نبود — معنی و صورت مگر در خرقهٔ پشمین ماست

هر دو عالم اندرون خرقهٔ چرمین ماست — نور قدسی تافته در جبّه پشمین ماست

احمد زره ترک چو تجرید گرفته است — سرمایهٔ خود ساخته چرمی و پلاسی

مژده‌ای دل که من خرقهٔ چرمین پوشم — حبذا خرقه که بهتر بود از تاج و سریر

احمد لباس خرقهٔ چرمین به خود مبین — پنهان به زیر جبّهٔ زنار کرده‌ایم

گشت تم الفقر احمد را تمام   فخر دارد از پلاس و چرمکی

احمد چرمپوش در تصوف عقیدهٔ وحدة الوجود را دوست می‌داشت و این نظر عرفانی را به صورت گوناگون در اشعار خود شرح داده است. از بیشتر اشعار او مسلک او آشکار می‌شود. اشعار زیر او در وحدتِ وجود شهرت دارد:

غنچهٔ باغ وحدتیم پرده نمی‌دریم زانکه   زآب قدم چو ساختست پرورش زلال ما
فضای هر دو عالم سایهٔ ماست   قبای کن فکان پیرایهٔ ماست
من آن خورشید تا بانم که هر روز   جهان یکسر به زیر سایهٔ ماست
سریر لامکان و دزده (؟) عرش   درین ملکت کمینه، پایهٔ ماست
ای احمد اگر به خود بینی   این ذاتِ تو ذات حق تعالی ست
توبی مستغرق اندر بحر وحدت   که موج آشنایی بر تو زیباست

حضرت احمد چرم پوش را در بهار با لقب دیگری هم یاد می‌کنند و آن «تیغ برهنه» است می‌گویند که شیخ با جلال بود و امروز معتقدان بر مزار او در نیمروز حاضر نمی‌شوند زیرا که باعث رنج و خشم حضرت مغفور می‌شود.

برخی از غزلهای حضرت چرم پوش اینجا نقل می‌شود که به شیوهٔ خوب و بدیع مضامین متصوفانه را سروده و مستی و فقر و آشفتگی و عشق را اظهار نموده است:

تا عشق نهاد است درین سینه اساسی   بالله که مرا از دل و جان نیست هراسی
دیوانه به جز بادل دیوانه نسازد   الجنس مع الجنس توان کرد قیاسی
بیزارم ازین طایفهٔ عاقل وهشیار   با فرقهٔ نا اهل مرا نیست مساسی
مردم بود آنکس که درو معرفتی هست   مردم نتوان گفت لعینی و هراسی
گه صورت مجنون و گهی پیکر لیلیٰ   محبوب دلم آمده هر دم به لباسی
آیینهٔ این دوست‌نما هر که ببیند   در راه یقین است همو راه شناسی
احمد زره ترک چو تجرید گرفته ست   سرمایهٔ خود ساخته چرمی و پلاسی

صد هزاران آینه شاهد یکی — نیست کس را اندرین معنی شکی
گر یکی بینی یکی بینی همه — زانکه اندر یک نباشد جز یکی
وحدت اندر کثرت آمد آشکار — بر گشا از راه بینش چشمکی
گرهمی خواهی که بینی دوست را — بر جمال خود نظر کن اندکی
گشت تم الفقر احمد را تمام — فخر دارد از پلاس و چرمکی

*

ای جمالت آتشی در انس و جان انداخته — پر تو روی تو نوری در جهان انداخته
تا مگر سیراب گردد زآب عرفانت کسی — فیض فضلت در مکان کن فکان انداخته
بر فضای کبریا کوس صبوحی برزده — گوی وحدت برکف چوگان جان انداخته
نور عزت خرمن ادیان باطل سوخته — تیغ قهرت گردن فهم و بیان انداخته
کی تواند لاف توحید تو هر تر دامنی — غیرت حیرت به جان سرو روان انداخته
چیست مسکین‌ذرّه‌ای تالاف خورشیدی زند — قطره‌ای دیدی که دریا در دهان انداخته
درحقیقت جمله عالم‌از وجودش پیش نیست — خود درون پنهان و ما را در گمان انداخته
کی به نور قدرتت هر ذرّه آخر رسد — زانکه فهم این جایگه دست از عنان انداخته
ایکه در هر لحظه میدادی نظر بر دوستان — یک نظر برروی احمد زان میان انداخته

*

ایدل ز خودی رستی از مات سلام الله — بر دوست بپیوستی از مات سلام الله
از خویش جدا گشتی مقصود هدی گشتی — پس نور خدا گشتی از مات سلام الله
تو شاهد لاهوتی در عالم ملکوتی — اظهار به ناسوتی از مات سلام الله
پیدا و عیانی تو در جمله مکانی تو — پیدا به جهانی تو از مات سلام الله
هم باده و پیمانه هم خم به خم خانه — هم گنج به ویرانه از مات سلام الله
هم عاشق و هم عشقی هم صادق و هم صوتی — هم رازق و هم رزقی از مات سلام الله
آن مفخردین را گو آن بحر یقین را گو — آن دُرِّ ثمین را گو از مات سلام الله

امروز نوبی احمد مطلوب نوبی سرمد   اوصاف توشد بی‌حد از مات سلام الله

این غزلیات نشان می‌دهد که یک دنیا خیال و تصور شاعرانه بر محور وحدت الوجود رقصانست. شاعر، امور محسوس و شواهد روحانی را با شور و حرارت فراوان می‌سراید. قدرت و توانایی احمد چرم پوش در شعر و سخن مسلم است.

به هر حال باید گفت هر دو احمد جام و احمد چرمپوش مجاهدات نفسی و ذاتی و مکاشفات روحی را چنان اظهار کرده‌اند که شناخت تفاوت میان اشعار احمد چرمپوش با احمد جام کاریست مشکل.

زبان فارسی زبان مادری احمد چرم پوش بوده زیرا مادر وی از کاشغر و پدرش از همدان بودند. همین است که هر دو عارف نامدار در بیان مقامات عرفانی و مسایل تصوف از نظر قدرت شعری و داد سخنوری یکسان هستند و در سبک مخصوص متصوفانهٔ وحدت وجودی شیوهٔ برابر دارند.

اشعار احمد چرمپوش متاع پر ارزش عارفانه است و از لحاظ ابتکار معانی و تلفیق عبارات دارای سرمایه‌ای گرانقدر و شاعرانه می‌باشد و چه خوش گفته است:

من از ریاض قدم بلبل خوش آوازم   که عشق و مستی من آمدست از وطنم

☆ ☆ ☆

روش تحقیق و انتقاد مؤلّف خزانهٔ عامره

○ دکتر سیّده بلقیس فاطمه حسینی
دانشگاه دهلی، دهلی

آفریدگار وجود انسانی را با عقل و شعور و اندیشه مزین ساخته و با وصف خلّاقیت در این دنیای رنگارنگ فرستاده است و از همان زمان انسان سرگرم جداکردن خزف از گهر است. آفرینش هنر و احساس سنجش هر دو همزادند و چنین احساس و نگرشی را در محک علمی نقد می‌گویند. نقد واژه‌ای است که عرب‌ها برای عیار سکّه از آن استفاده می‌کردند و «سره را از ناسره» باز می‌شناختند[1]. نقد معنای خرده‌گیری هم می‌دهد. این کلمه در آلمانی از ریشهٔ یونانی به معنی قضاوت و داوری آمده است. همین قضاوت است که در شناخت تمام موارد جزئی و کلّی ادب به‌کار می‌رود و «آن را شناختِ آثار ادبی از روی خبرت و بصیرت گفته‌اند». در واقع نقد ادبی جز بحث و تحقیق دربارهٔ اوصاف ارزش صوری و معنوی آثار منظوم و منثور چیزی دیگری نیست و از این قرار می‌توان آن را شناسایی و شناساندن لطایف آثار ذوقی شمرد[2].

نقد به‌نظرم کلیّت خاصّی ندارد، آنچه لازم است این است که نقّاد باید داوری کند تا از افراط و تفریط به‌گمراهی نیفتد، نکتهٔ جالب توجّه این است که مکتبهای فکری مختلف در سرزمین ایران به رشد رسیدند، امّا باوجود ادبیات غنی و پر ارزش، نقد در زبان و ادب فارسی عقب مانده و به عنوان یک علم بروز نکرده است. دلیل آن چیست؟

۱- نقد ادبی، عبدالحسین زرّین کوب، ج ۱، ص ۱.
۲- همان، ص ۱۶.

شاید پاسخ این باشد که ما باید اول فرهنگ را مطالعه کنیم و ادب را در آن آیینه ببینیم و ادب بازتاب جامعه است. در اجتماع شرق فرهنگ ویژه‌ای بشر دوستی دیده می‌شود و این احساس در تمام موارد زندگانی و فلسفه‌ها نفوذ دارد. با بررسی ادبیات کهن و جدید این نتیجه به دست می‌آید که ساختار جامعه بر اساس اخلاق و جوانمردی بوده است. بدنیست اگر مثالی از دستور زبان‌های شرقی داده شود: نوآموزان که دستور را یاد می‌گرفتند اوّل به آنان ضمیر سوّم شخص (غایب) بعداً دوّم (حاضر) در آخر ضمیر اوّل شخص را یاد می‌دادند و این نمایانگر آن است که از دید جامعه شناسی مهم‌ترین شخصیت آن است که حضور ندارد و بعد از آن، شما و این احساس فداکاری را نشان می‌دهد و آوردن ضمیر (من) در آخر همین فلسفه در تمامی زمینه‌های فکر ما نشان می‌دهد. به گمان من ادب اخلاقی به اندازه‌ای که در فارسی نضج یافته است. در هیچ ادب دیگری دیده نمی‌شود. ضمناً علاوه بر این، در گذشته تمام نویسندگان و شاعران با دربار شاهی ارتباط داشتند و سروده‌ها و نوشته‌های آنان با معاش آنان ارتباط داشته است لذا اگر کسی این گفته‌ها و نگارش‌ها را پست و حقیر اعلام می‌کرد، حتماً شاهان مقتدر از پرداخت انعام به آن هنر خودداری می‌کردند و تا حال نیز وضع چنین است که کسی نمی‌خواهد فقیر و بیچاره شود.

به هر حال قضیه آن نبود که پیشینیان ادراک خوب و بد نداشتند بلکه نویسندگان می‌نوشتند و شارحان این متون و نوشته‌ها را شرح می‌کردند و آنها را در مجالس علمی مورد بحث قرار می‌دادند و در عین حال مطالب نوشته شده را در لابلای آثار خودشان و در مباحث شعری و علمی نقد می‌کردند. چنانکه نظامی عروضی سمرقندی در این مورد معیاری نشان داده و می‌گوید: اگر سخن در سفینه‌ها نوشته و بر زبانها خوانده شود، آن معیار با دوام است.

ادبیات فارسی در هند تقریباً از زمان محمود غزنوی آغاز گردید و آنگاه که از مرحله‌های گوناگون گذشت، در عهد مغول گورکانی به اوج رسید. علم و ادب، شعر و

سخن، فلسفه و حکمت، ریاضی و نجوم، لغت، تاریخ و فرهنگ و غیره تحت حمایت سلاطین بروز کرد. کتابهای مختلف و شرح‌های آثار منثور و منظوم و تعداد کثیری از تذکره‌ها به وجود آمدند. اگرچه به ظاهر آن آثار انتقادی نبود ولی ذوق و ظرافت نقدی در آنها دیده می‌شود. آفتاب اصغر می‌نویسد که "کمتر کسی به انتقاد پرداخته است امّا بابر در این زمینه نیز گوی سبقت از معاصرانش ربوده است. او کلام شعرای معاصر خویش از قبیل میر علی شیرنوائی، عبدالله هاتفی، حسین معمایی و امثال آنها را به دقّت تمام مطالعه کرده و با کمال بی‌طرفی مورد انتقاد قرار داده است و الحق نظر انتقادی که وی راجع به مرتبه و مقام شعرای مذکور داده است، اینقدر جامع و دقیق است که برای منتقدان امروز که با فن تنقید و مراحل تکامل آن آشنایی دارند، اضافه بر آن غیرممکن است. بنابراین می‌توان گفت که او بنیانگذار نقد ادبی در ادبیات فارسی بوده است"[1]. در این زمینه مجلسهای مشاعره و جلسه‌های نورجهان، ابوطالب کلیم، صائب و ظفرخان قابل تذکر است و این صحنه‌ای بود برای نقد و ترازویی برای سنجش ادبی.

میر تقی میر، غالب و محمود شیرانی نابغهٔ زمان خود مردان حسّاس، سخن سنج، معنی شناس در زمینهٔ نقد افقهای تازه‌ای بر روی ما گشودند. محمود شیرانی اوّلین نفر است که شعرالعجم شبلی را نقد و بررسی کرده است. امروز، در هند پرفسور سیّد امیر حسن عابدی، پرفسور نذیراحمد و پرفسور نبی هادی از سرشناسان زبان و ادب فارسی بوده و دنبال تحقیق و ارزیابی انتقادی آثار ادبی هستند.

در ایران عبدالوهاب قزوینی مسایل انتقادی را مطرح نموده و موجب تحوّل در این طرز نویسندگی شده است. در قرن حاضر موضوع نقد در زبان و ادبیات فارسی به تدریج رو به پیشرفت است. اگرچه کتابهایی زیادی نوشته نشده است ولی ترجمه‌های آثار نویسندگان اروپایی این کمبود را جبران نموده است. عبدالحسین زرین‌کوب، استاد

۱- تاریخ نویسی فارسی در هند و پاکستان، دکتر آفتاب اصغر، خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، لاهور، پاکستان، آذرماه ۱۳۶۴ هـ.ش.

فروزانفر، استاد شهیدی، غلام حسین یوسفی، استاد اسمعیل حاکمی و غیره در این زمینه کارهای اساسی را انجام داده‌اند. باوجود این پیشرفتها، آن طوری که در ادب انگلیسی نقد بارور شده در ایران تازه گل کرده است.

آزاد بلگرامی در تحلیل آثار شاعران و ویژگی‌های لفظی، معنوی و ارزش آثار ادبی و تحوّلات موضوعی توارد را بررسی کرده و خزانهٔ عامره پر از حقایق تاریخی و فرهنگی و دقایق علمی و ادبی است. امتیاز مؤلّف خزانهٔ عامره همین است که او سبک تازهٔ نقد را معرفی کرد و برای این کار تذکره نویسی را انتخاب کرد به نظرم گزافه نیست اگر بگویم روشی که او آغاز کرد، شبلی نعمانی آن را در شعرالعجم ادامه داد.

آزاد وقتی که زندگی‌نامهٔ یک شاعر را می‌نویسد در ضمن نقد مخصوصاً چند چیز را در شعر وی مورد بررسی قرار می‌دهد. نقد واژه‌ها، اوزان و قوافی، صنایع شعری، مقایسهٔ کلام که البته تمام این مسایل مربوط به محاسن صوری و لفظی است. لکن آزاد در نقد شعر دربارهٔ محتوی و اندیشهٔ یک شاعر خیلی کم صحبت کرده است.

نقد واژه‌ها

آزاد در کاربرد لفظی تسلّط کامل داشت و از کلام اساتید مثال‌های زیادی می‌آورد. چنانکه می‌گوید حاکم لاهوری وقتی دیوان خود را پیش آرزو فرستاد، آرزو بر حاشیه‌اش نظرات خود را نگاشت. آنگاه وارسته سیالکوتی بر اعتراضها و اشاره‌های آرزو رساله‌ای به نام «جواب شافی» نوشت، ولی بعضی جاها هر دو عاجز ماندند و نتوانستند جواب درست بدهند. اما مؤلّف خزانهٔ عامره با حافظهٔ قوی و مطالعهٔ دقیق، آن اشکالها را هم رفع می‌کند. حاکم می‌سراید: «خورشید شد ز شرم برنگ سهاگره».

آرزو می‌گوید: خورشید گره شدن نامانوس است. وارسته مثال از صائب و تأثیر می‌آورد.

صائب:

طوفان گره شده‌ست مرا در دل تنور تا مهر شرم بر لب اظهار مانده است

تأثیر:

نمی‌شود دلم از زلف یار بگشاید گره کشا چو گره شد چه کار بگشاید

آزاد مطرح می‌کند که هر دو بیت در ادای مطلب ناکافی است و خودش نیز از صائب دلیل می‌آورد:

آه سردی از لب هر کس که می‌گردد بلند آفتابی در ته دل چون سحر دارد گره[1]

میرزا بیدل در بیتی برای عروس و داماد، واژهٔ همزاد را به‌کار برده است، وی به حوالهٔ فرهنگ رشیدی معنی همزاد را توأم یعنی از یک شکم‌زاده شده می‌داند و لذا طبع بلندش این ترکیب را قبول نمی‌کند و با حیرت و استعجاب می‌گوید که "لفظ همزاد در حق عروس و داماد طرفه واقع شده"[2].

همچنین دربارهٔ این بیت ناصر علی سرهندی که می‌سراید:

اگر آن هلال ابرو به میان نشسته باشد مه نو به چشم مردم مژهٔ شکسته باشد[3]

آزاد بر این بیت و ترکیبات لفظی آن، هلال ابرو و مه نو را نقد می‌کند و می‌گوید هلال ابرو که وصف محبوب است، باز همان هلال را از مژهٔ شکستهٔ چشم تعبیر کردن مذمّت صریح است و آن را نمی‌پذیرد. در مورد شیدا نیز که در مصرعی گفته است:

بسکه بنگاشته اشکم رخ کاهی از خون مژه‌ام بسته بهم چون پر ماهی از خون[4]

مؤلّف خزانهٔ عامره به لفظ «بنگاشته» معترض است و می‌نویسد که مقصود شاعر خون‌ریزی شدید از چشم است و کار نگاشتن بر پر ماهی استعمال غریب است.

۱- خزانهٔ عامره، ص ۳-۲۰۲.
۲- همان، ص ۱۶۷.
۳- همان، ص ۳۳۲.
۴- همان، ص ۲۷۴.

اوزان و بحور

آزاد بر اوزان و بحور تسلّط داشت و در این تذکره، هم از تواردات بحث کرده و هم تصرفات و سرقات را نشان داده است.

شاه آفرین می‌سراید:

در مشربی که ماییم آلوده دامنی نیست

ساغر به‌کف چو تصویر رندیم و پارساییم[1]

محمّد علی خان متین همین بیت را در تذکرهٔ حیات الشعرا با کمی تغییر به نام خود نوشته است.

۱- «آلوده دامنی نیست در مشربی که ماییم»، آزاد با بررسی کلام وی به این نتیجه می‌رسد که شاعر اصلی شاه آفرین است. رایج سیالکوتی معترض است که بیت ناموزون است ولی آزاد چنین توجیه می‌کند که "این وزن بحر مضارع است تقطیعش مفعول فاعلاتن، مفعول فاعلاتن، دوبار، گاهی فاعلاتن مسبّغ آید و تسبیغ زیاده کردن الف بود در سبب خفیفی که در آخر جزو افتد، پس فاعلاتن فاعلاتن شود، به جای آن فاعلیان هم در آخر مصراع افتد و هم در وسط، اگر در یک مصراع فاعلیان و در مصراع دیگر فاعلاتن آید بیت ناموزون نشود"[2].

و از کلام میرزا صائب شاهد می‌آرد:

هر خار این بیابان، انگشت رهنمایی‌ست   هر شبنمی در این باغ جام جهان نمایی

آزاد فن کارانه و با دقت نظر آنرا نقد می‌کند و نگاه منفی در نقد ندارد، بل کوشش می‌کند که اثر یک شاعر باقی‌ماند.

آزاد در سنجش شعری صنعت و بدیع لفظی و معنوی را هم در نظر دارد تا ارزش شعر ادبی از لحاظ آهنگ و موسیقی نیز شناخته شود. او اشعار فارسی را نه فقط با معیار بدیعی فارسی مقایسه می‌کند، بلکه شعری که با صنعت هندی بومی ارتباط دارد آن را

۱- خزانهٔ عامره، ص ۳۴.   ۲- همان، ص ۳۵.

هم مورد بحث قرار داده است. دربارهٔ بیت زیر نظامی گنجوی:

گزین کردهٔ هر دو عالم تویی　　چو تو گر کسی باشد آن هم تویی[1]

می‌نویسد که نظامی صنعتی را که به‌کار برده هیچ کس نه در عربی و نه در فارسی استخراج نکرده که مشبّه و مشبهٌ به یکی باشد، این نوع صنعت بین محققان بدیع هندی در امر تشبیه وجود دارد و او را (أنینًا النکار) می‌گویند. همین طور در بیت زیر:

گفتم این واقعهٔ یوسف مصری‌ست مگر

گفت نی صاحب این قصّه عزیز دگر است[2]

ابهام شعری را روشن می‌سازد و می‌گوید عزیز ابهام خوبی است.

آزاد مردی پژوهشگر

آزاد در کار تحقیق کاملاً موشکاف است. به طور مثال اگر او دربارهٔ سال تولد یک شاعر یا نویسنده می‌خواهد بنویسد تمام امکانات پژوهشی را در نظر گرفته و با شواهد و برهان می‌نگارد و معتقد است باید جنبه‌های تحقیقی یک اثر مورد بحث و بررسی قرار داده شود و نمونه‌ها به طور دقیق از متن آورده شود تا اندیشهٔ محقّقانهٔ صاحب اثر آشکار گردد. او می‌نویسد نقل شده است که مسعود سعد سلمان در هند متولّد شده بود و بر زبان هندوستانی تسلّط داشت و دیوانی به‌زبان هندوی دارد ولی خودش با چنین استدلال قانع نمی‌شود، و گفتهٔ عوفی را هم که او در همدان چشم گشوده بود، قبول نمی‌کند و لذا از خود ابیات شاعر مثال می‌آرد:

ای زمین را به حق شده خسرو　　ای زمان را قبول کرده ضمان

شصت سال است تا که خدمت کرد　　پدر بنده سعد بن سلمان

دختری خرد دارم و پسری　　با دو خواهر به‌بوم هندستان[3]

۱- خزانهٔ عامره، ص ۴۳۱.　　۲- همان، ص ۴۳۹.

۳- همان، ص ۱۵.

او می‌نویسد که اجداد وی همدانی بودند، نه خود او.

شاه آفرین در یک شعر واژهٔ «قالی» را با نون (یعنی قالین) آورده بود. شیخ حزین با شنیدن این بیت گفت «قالی» بی‌نون است. چون از اهل زبان بود و به فارسی دانان این خطّه اعتنا ننموده و همیشه خرده‌گیری می‌کرد، در نتیجه اهل نظر برای جواب آمادگی کامل داشتند. چون مؤلّف خزانهٔ عامره مردی دقیق النظر بود و اشعار متقدّمان را مطالعه می‌کرد، از عطّار شاهد می‌آرد:

مرد ره را بوریا قالین بود   زانکه حسنش عاقبت بالین بود[1]

آزاد، مرد پرکاری بود، تمام تذکره‌ها را که در دست داشت باهم مقایسه کرده و تفاوتهای آنها را می‌سنجید. مجمع النفایس مورد علاقه وافر او بود. لذا در بعضی موارد اختلافات خود را در خزانهٔ عامره ذکر کرده است[2].

آزاد وقتی سخن سرایان را مطرح می‌کند، خیلی محتاط است. یعنی نه فقط دربارهٔ نام و تخلّص یک شاعر بحث می‌کند، بلکه نام پدر و خانواده او را هم با روش تحقیقی می‌آورد. چنانکه می‌نویسد: "اکثر تذکره نویسان میرزا ابوتراب را فرزند میرزا محمّد طاهر التفات خان می‌دانستند ولی آرزو او را پسر محمّد علی می‌خواند. صاحب خزانهٔ عامره قول آرزو را ترجیح می‌دهد"[3].

مورد دیگر که دقّت نظر صاحب خزانهٔ عامره را نشان می‌دهد این است که او چون گزیده‌های اشعار را می‌نگارد، دید نقّادانهٔ وی اجازه نمی‌دهد که در نقل بیت هیچ شک و شبه داشته باشد. او بیشتر از مجمع النفایس که یکی از معاصرین او نوشته بود، استفاده کرده است. خان آرزو در جایی دو بیت از محمّد قلی سلیم تهرانی را به شیدا منسوب می‌کند. آزاد با توجّه تمام و پس از بررسی همهٔ اشعار پراکنده، دیوانها و سفینه‌های شعر مطلبی را در مورد شاعر بیان می‌کند از جمله این دو بیت زیر:

۱- خزانهٔ عامره، ص ۳۴.
۲- همان، ص ۱۹۲.
۳- همان، ص ۱۷۲.

حریر شعله ما را به آب می‌بافند کتان ما به شب ماهتاب می‌بافند
زعشق خواب طلب می‌کنی بروای دل به کارخانهٔ مخمل، که خواب می‌بافند[1]

می‌گوید که در مجمع النفایس به نام شیدا نوشته شده است ولی اصلاً از محمّد قلی سلیم تهرانی است و در دیوان وی وجود دارد. چند ابیات او در بعضی دیوانها با اشعار دیگران مخلوط شده است. آزاد در تحقیق شعرهای الحاقی سبک را معیار سنجش قرار داده و به همین سبب اشعار شیدا را بر معیار شعرگویی وی می‌سنجد و به نتیجه می‌رسد که شیدا شاعر چیره دست بود و به حوالهٔ شیر خان می‌نویسد که "شیدا در علم عروض و قوافی ضرب المثل بود، و چون غزلی ناموزون در کلام شیدا پیدا می‌شود، نتیجه می‌گیرد که کسی از روی مخاصمت و از راه استهزا این ابیات را در دیوان وی داخل نموده است"[2].

آزاد در این اثر ژرف با بیانی شیوا بر مبنای روش درست علمی کار کرده است تا آنجا که وقتی در مصراعهای تاریخی اگر کمی و زیادتی در مورد تاریخ وقوع می‌بیند آن را مفصّل و با شرح و بسط بحث می‌کند. میرزا بدیع راجع به تاریخ اتمام عمارت چهل ستون و دولتخانهٔ اصفهان گفته است:

نگاشت کلک بدیع از برای تاریخش
گشوده شد به صفاهان درِ مدینهٔ علم

"... ملخصاً مؤلّف گوید از این، تاریخ هزار و سیصد و بیست و یک بر می‌آید، شاید در بیت سابق تعمیه باشد، و الاّ صدور چنین خطای فاحش از ملک الشعرای پایتخت ایران گنجایش ندارد. بالفرض اگر او خطا می‌کرد ناقدان آن عصر کی دست از مواخذه بر می‌داشتند و کی بر می‌گذاشتند که تاریخ نادرست، کتیبهٔ عمارت سلطانی شود. اینکه پردهٔ غفلت بر ابصار همگنان فروهشته شد معقول عقلا نمی‌شود... و احتمال دارد که مادهٔ تاریخ نحوی دیگر و قصور از حافظهٔ واله داغستانی باشد"[3].

۱- خزانهٔ عامره، ص ۲۸۱. ۲- همان، ص ۲۸۰.
۳- همان، ص ۱۵۱.

جایی دیگر در ذکر محمّد افضل الهآبادی می‌نویسد که میرزا مظهر جانجانان، تاریخ وفاتش را ۱۲ ربیع الاوّل ۱۱۵۰ هـ ق تحریر کرده و واله داغستانی ۱۱۵۱ هجری نوشته است ولی صاحب خزانهٔ عامره آخرالذکر را صحیح‌تر می‌داند و می‌گوید برای اینکه داغستانی در وقت تألیف تذکرهٔ خود از فرزند الهآبادی کمک می‌گرفت.

همین طور دربارهٔ سال وفات سلمان ساوجی محققانه می‌نویسد که وی به‌تاریخ دوازدهم صفر ۷۷۸هـ ق فوت کرد و می‌گوید دولت شاه و ناظم تبریزی هر دو در این مورد اشتباه کرده‌اند، اما آزاد در تطبیق سال فوت از تاریخ استنساخ دیوان سلمان که سیزده سال بعد از رحلت وی نوشته شده بود استفاده کرد. آزاد در کتاب خود تمام جزئیات را با دید تحقیق می‌نویسد. به همین جهت گاهی در جریان استنباط حقایق غیر مستقیم را هم جمع می‌کند تا امکان خطا کم شود. در این زمینه اگر در کتابهای دیگران هم تسامحات روی داده باشد وی آنها را نیز در کتاب خود مطرح کرده است. چنانکه در بحث اشعار تفرشی و زاهد علی خان سخا دیده می‌شود.

توارد

نکتهٔ مهمی که در ارتباط با مطالعهٔ خزانهٔ عامره مشاهده می‌شود، این است که نویسنده در این اثر گران‌قیمت توارد را نیز مورد بحث قرار داده است. مثلاً سلمان ساوجی می‌گوید:

«مبارک منزلی کانجا فرود آید چنین ماهی

همایون عرصه‌ای کارد بسویش رخ چنین شاهی

امیر شاهی سبزواری را در این مضمون توارد شده می‌گوید:

مبارک منزلی کان خانه را ماهی چنین باشد

همایون کشوری کان عرصه را شاهی چنین باشد»[۱]

۱- خزانهٔ عامره، ص ۲۵۷.

همچنین بیتی از شریف را ذکر می‌کند که عین همان مصرع با یک کمی تغییر و تبدیل در کلام محمّد حسن ایجاد سامانوی مطلع گشته و کلام یکی از شاعران معاصر آزاد با بیت ثالث همین غزل متوارد است:

شریف می‌گوید:

زدو دیده خون فشاندم که نظر کنی نکردی

به‌ره تو خاک گشتم که گذر کنی نکردی

دم مرگ هیچ دانی زچه باز ماند چشمم

زتو بود چشم آنم که نظر کنی نکردی[1]

مطلع غزل ایجاد چنین است:

زد و دیده خون فشاندم که نظر کنی نکردی

زتو بود چشم آنم که نظر کنی نکردی

خزانهٔ عامره گنجینه‌ایست که اطلاعات زیادی دربارهٔ فرهنگ و جامعه بدست می‌دهد و در لابلای آن واقعه‌های تاریخی، مسایل اجتماعی و فرهنگی هم ذکر شده است. دربارهٔ مرهت و قوم مرهته می‌نویسد که ساکنان دیوگیر و اطراف آن را مرهته می‌گویند و به‌زبان و گویش آنها مرهتی گفته می‌شود. ریاست مرهته در قوم بهونسله بود و ایشان باراجه‌های ادی‌پور نسبت داشتند. راجه‌های ادی‌پور طبق اظهار نویسنده بر تمام راجه‌های راجپوتانه تفوّق داشتند وقتی که راجهٔ دیگر بر تخت شاهی جلوس می‌کرده راجه یعنی فرمانروای ادی‌پور که به نام رانا شهرت داشت، برای آن راجه تازه بر تخت نشسته قشقه می‌فرستاد و این موجب افتخار بود که راجه‌های دیگر با ادب و احترام آن را بر پیشانی می‌مالیدند.

رانا نسب خود را به نوشیروان عادل می‌رساند. بعد از حملهٔ سعد وقّاص اولاد نوشیروان پراکنده شدند، یکی از اجداد ایشان به هند آمد و چیزی که خیلی جالب است

۱- خزانهٔ عامره، ص ۲۶۷.

این است که ایشان سادات حسینی را که از اولاد امام حسین و شهربانو که وی را دختر یزدجرد و نوهٔ نوشیروان می‌گویند، بسیار محترم می‌شمردند و خودشان را دایی به حساب می‌آوردند و حق صلهٔ رحم را بجا می‌آوردند و به‌سادات حسینی لطف و مراعات خاصی داشتند. قوم اتولیه و بهونسله که از ادی‌پور به‌کرناتک کوچ کردند، از نسل رانا هستند[1]. علاوه بر این صمیمیت بین دو ملّت بزرگ ایران و هند را ذکر کرده است.

خیلی چیزهاست که اینجا باید گفته شود ولی فقط به‌اشاره می‌گذرم. به‌طور مثال سرپرستی شاهان از دانشمندان و شاعران با هدایای گرانبها و انعامهای پر ارزش، تأثیر پشتیبانی شاهان و امرا از علم و دانش بحث جداگانه‌ای در زمینهٔ پژوهش اجتماعی است. همین طور موضوعهای گوناگون وجود دارد مثل علّت نابسامانی کشور، بزم شعری، جلسات علمی، تسلّط مردان در اجتماع، و غیره که در ضمن تذکره‌های شاعران بررسی شده است. جایی می‌نویسد که در ایران عدد سیزده را شوم می‌شمردند و عدد یک در هند موجب برکت محسوب می‌گردد. چنانکه در واقعهٔ عبیدالله خان یکی از امرا با وحشت ایفای وعده نکرد. روزی وحشت به او گفت: "من در این شهر دوازده نفر عبیدالله را می‌شناسم. عبیدالله پرسید: من هم از ایشانم؟ گفت: نی شما عبیدالله زیادید"[2] که ایهام بلیغ است.

خزانهٔ عامره از لحاظ محتوی، سبک و واژه‌ها به‌سبک هندی است. مطالب و موضوعهای هند و ایران را طوری نوشته که پیش خواننده محیط هند مجسّم می‌شود.

سبک نگارش

پیچیدگی و عبارتهای مرصع با ترکیبهای هندی آورده شده است. بطور مثال: جنگیده جنگیده قریب پونه رساندند یا آلو آلو را دیده رنگ می‌گیرد[3]، زنبور خانه به شور آورد[4].

۱- خزانهٔ عامره، ص ۳۹.
۲- همان، ص ۹-۱۶۸.
۳- همان، ص ۶۱.
۴- همان، ص ۸۰.

واژه‌ها: واژه‌های هندی، مستقیماً به‌کار برده شده است مثلاً چیله یعنی شاگرد.

هندوی: پولی که قرض دهندگان به نیازمندان می‌دهند و با سود پس می‌گیرند.

روپ = شکل، چهاؤنی = اقامتگاه، منزل کردن، کوچیدن = کوچ کردن، موتی = مروارید، انتربید = تفرقه و فرق، چت کردن = پسپا کردن.

غرض، خزانهٔ عامره به‌روش زیبا نگارش یافته و ضمن بحث برخی از جمله‌ها و عبارات اصول و فنون ادبی را به نحو عالی مطرح کرده است.

آزاد با مطالعهٔ دراز سالیانه و جمع آوری منابع و مآخذ کثیری ضمن بهره‌گیری از آنها چنین شاهکاری را به‌وجود آورد و اشاره به این نکته بسیار جالب است که وی در فهرست منابع خود از دیوان عربی مسعود سعد سلمان نام می‌برد و به همین جهت ممکن است روزی به دست آید.

مآخذ مقاله

۱- خزانهٔ عامره، آزاد بلگرامی، مطبع نولکشور، کانپور.

۲- دربارهٔ هنر و ادبیات گفت و شنود با مهدی اخوان ثالث، علی موسوی گرمارودی، کتابسرای بابل، ۱۳۶۸.

۳- کارنامهٔ ابوالبرکات منیر لاهوری، تصحیح سیّد محمّد اکرم، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام‌آباد، پاکستان، ۱۳۹۷ هـ/۱۹۷۷ م.

۴- نقد ادبی، عبدالحسین زرین‌کوب، جلد اوّل.

❋❋❋

خلوت با خدا

در گریه از بس نازکی رُخ مانده بر خاکش نگر
وان سینه سودن از تپش بر خاک نمناکش نگر

برقی که جانها سوختی دل از جفا سروش ببین
شوخی‌که خونها ریختی دست از حنا پاکش نگر

آن کو به خلوت با خدا هرگز نکردی التجا
نالان به پیش هر کسی از جور افلاکش نگر

تا نام غم بردی زبان می‌گفت دریا درمیان
دریای خون اکنون روان از چشم سفّاکش نگر

آن سینه کز چشم جهان مانند جان بودی نهان
اینک به پیراهن عیان از روزن چاکش نگر

بر مقدم صید افکنی گوشی بر آوازش ببین
در بازگشت توسنی چشمی به فتراکش نگر

بر آستان دیگری در شکر دربانش ببین
در کوی از خود کمتری در رشک خاشاکش نگر

تاگشته خود نفرین شنو تلخست بر لب خنده‌اش
زهری که پنهان می‌خورد پیدا زتریاکش نگر

ها خوبی چشم و دلش‌ها گرمی آب و گلشن
چشم گُهر بارش ببین آه شرر ناکش نگر

خوانده به‌امّید اثر اشعار غالب هر سحر
از نکته چینی درگذر فرهنگ و ادراکش نگر

○ غالب دهلوی

تأملی بر ویژگیهای انسان کامل از دیدگاه مولوی

○ احسان قدرت اللّهی

دانشگاه همدرد، تغلق‌آباد، دهلی‌نو

نوشتاری که از نظر می‌گذرانید نگرشی است گذرا و فهرست گونه به برخی از ویژگیهای انسان کامل در مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین رومی. مثنوی بدون آنکه قصد باز شناسایی آن را داشته باشیم در واقع جامع تمام نقطه نظرهای عرفانی مولوی بوده آینهٔ تمام نمای فکر و اندیشه و اشراق و شهود باطنی وی را تشکیل می‌دهد، لذا بحث و بررسی پیرامون مفهومی عرفانی در مثنوی بمنزلهٔ به دست دادن دیدگاه کلی مولانا نسبت بدان خواهد بود. از جمله مسایل بسیار مهم و حیاتی که اساس تصوف اسلامی بر آن وابسته بوده و از بدو تشکّل، سلسله‌های صوفیه و روابط مرید و مرادی بر آن تأکید فراوان می‌شده است مسألهٔ ولایت اولیای الهی و انسان‌های کامل و اهمیت جایگاه قطب و پیر است و اصولاً سیر و سلوک معنوی، از نظر عرفای مسلمان، جز با هدایت و دستگیری پیران راه آزموده و کاملان واصل ره سپرده میسّر نبوده، به خودی خود در این وادی هولناک و بی‌منتها گام زدن سرنوشتی جز در افتادن به دام ابلیس و ضلالت و سرگشتگی نخواهد داشت.

سخن از مفهوم و جایگاه انسان کامل و پیر و قطب در طرح جهان ـ انسان شناسی عرفانی متصوفه خود مقالتی مفصّل می‌طلبد که در این مختصر نه تنها در کار تبیین آن

نیستیم[1] بلکه در استقصای ویژگیهای مترتّب بر این طرح نیز نمی‌کوشیم چه اینکه آن را هم فراتر از حوصلهٔ مخاطبین خویش می‌یابیم. بر این اساس همگام با مولوی قدمی در گلزار ملکوتی مثنوی می‌زنیم، رایحهٔ دلاویز بهشتی اش را می‌بوییم و جرعه‌ای از شراب جانفزای سلسبیلش را در می‌کشیم.

ویژگیهای انسان کامل

انسانهای کامل و اولیای الهی از آنجا که در سایهٔ تهذیب و محو خودیّت خویش به مرتبهٔ فنا در حق و اصل گردیده‌اند و یا رهرو این طریق هستند طبیعتاً از صف سایر ناس ممتاز گشته و از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. لازمهٔ چنین تفاوت و تمایزی، تباین ایشان در احوال و روحیات و هم چنین احکام و تکالیف باطنی و ظاهری بوده، تافته‌ای جدا بافته محسوب می‌گردند. بدین جهت اولیای الهی قادر به انجام اموری بوده و از توانمندیهای ویژه‌ای سود می‌برند که عامّه مردم بلکه همه کسانی که به معرفت قلبی دست نیافته‌اند از آن بی‌بهره‌اند. فهرستی از این ویژگیهای را می‌توان بدینگونه بر شمرد:

الف) - صورت انسانهای کامل پیش از خلقت هستی وجود داشته و بر احوال موجودات این جهان قبل از آنکه پا به عرصهٔ حیات ناسوتی خویش نهند واقف بوده‌اند. از سروده‌های مولانا چنین برمی‌آید که وی به ازلیّت و ابدیّت نفوس و ارواح اولیای حق قائل بوده امّا آن را در تمامی اصناف و طبقات بشر تعمیم نمی‌دهد.

آنچه تو در آینه بینی عیان — پیر اندر خشت بیند پیش از آن
پیر ایشانند کین عالم نبود — جان ایشان بود در دریای جود
پیش از این تن، عمرها بگذاشتند — پیشتر از کشت بر برداشتند
پیشتر از نقش جان پذرفته‌اند — پیشتر از بحر درها سفته‌اند

۱- جهت آشنایی بیشتر با کم و کیف این طرح به مقالهٔ «نظریهٔ انسان کامل در مکتب ابن عربی» از این جانب در ماهنامهٔ کیهان فرهنگی مورخهٔ تیرماه ۱۳۷۷ مراجعه نمایید.

مشورت می‌رفت در ایجاد خلق   جانشان در بحر قدرت تا به حلق

مطلّع بر نقش هر که هست شد   پیش از آن کین نفس کل پابست شد[1]

ب) ـ انسانهای کامل در مقایسه با دیگر صنوف بشر از جان و عقلی ویژه افزون بر سایر مردم برخوردارند. چنانکه گویی بشریّت به منزلهٔ جنس منطقی بوده که تحت آن انواع بسیار قرار گرفته و برجسته‌ترین این انواع همانا طبقهٔ برگزیدگان و کاملان حق‌اند.

غیر فهم و جان که در گاو و خر است   آدمی را عقل و جانی دیگر است

باز غیر عقل و جان آدمی   هست جانی در نبی و در ولی

جان گرگان و سگان از هم جداست   متّحد جانهای شیران خداست[2]

و در موضعی دیگر در مورد ابدال حق می‌فرماید:

آن دلی کز آسمانها برتر است   آن دل ابدال یا پیغمبر است

کیست ابدال آنکه او مبدل شود   خمرش از تبدیل یزدان خل شود[3]

مولانا ضمن داستان طوطی و مرد جولقی در دفتر اوّل، آنجا که طوطی خود را با مرد کُلْ مقایسه می‌نماید با ظرافت به تمایز سنخ پاکان و برگزیدگان الهی با دیگر افراد بشر اشاره می‌کند و علّت گمراهی جمله خلایق را در این قیاس ناصواب می‌داند:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر   گرچه باشد در نوشتن شیر شیر

جمله عالم زین سبب گمراه شد   کم کسی زابدال حق آگاه شد

همسری با انبیا برداشتند   اولیا را همچو خود پنداشتند

گفته اینک ما بشر ایشان بشر   ما و ایشان بستهٔ خوابیم و خور

این ندانستند ایشان از عمیٰ   هست فرقی درمیان بی‌منتها[4]

۱- مثنوی، مولوی جلال‌الدین محمّد، به اهتمام و تصحیح رینولد آلن نیکلسون، امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۶ هـ.ش، بیت ۱۶۸/۲.   ۲- مثنوی، بیت ۴۱۰/۴.   ۳- همان، بیت ۲۰۰۰/۳.
۴- همان، بیت ۲۶۳/۱

ج) ـ از آنجاکه اولیای الهی از روح و جانی ویژه برخوردارند لذا قابلیّت پذیرش وحی و الهامات غیبی را نیز دارند. مسألهٔ ارتباط با وحی در مورد انبیای الهی (ع) و ایمهٔ معصومین (ع) از دیدگاه شیعیان روشن است، امّا مولانا پیران طریقت را هم در درجات نازلتری در این جرگه داخل می‌کند و معتقد است که ایشان قادرند تا از لوح محفوظ الهام بگیرند.

لوح محفوظست او را پیشوا　　　از چه محفوظست محفوظ از خطا
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب　　　وحی حق والله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان　　　وحی دل گفتند او را صوفیان
وحی دل گیرش که منظرگاه اوست　　　چون خطا باشد چو دل آگاه اوست[1]

وی هم چنین در داستان عشق ورزی کنیزک پادشاه به مرد زرگر و رنجوری و بیماری کنیزک بر اثر دوری و فراق از معشوق، ضمن تشریح نحوهٔ مداوای کنیز به دست طبیب الهی، او را همچون انسان کاملی که رمز و راز درمان آلام روحی و معنوی مردمان را از حق دریافته و در این راه از نفس خویش تبعیّت نمی‌نماید چنین توصیف می‌کند:

آنک از حق یابد او وحی و جواب　　　هرچه فرماید بود عین ثواب
آنک جان بخشد اگر بکشد رواست　　　نایبست و دست او دست خداست[2]

د) ـ اولیای الهی بر احوال و ضمایر قلوب مردمان اطلاع دارند. این ویژگی در سایهٔ تهذیب و فرونهادن تعلّقات جسمانی حاصل می‌آید و چنانچه تن غفلت زده رها شود جز روح غیب‌بین چیزی باقی نمی‌ماند همانگونه که مولانا بدان اشارت دارد:

غفلت از تن بود چون تن روح شد　　　بیند او اسرار را بی هیچ بُد

که ظاهراً غفلت در این بیت اشاره به آیهٔ کریمهٔ **لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطآءک فبصرک الیوم حدید**[3] باشد.

۱- مثنوی، بیت ۱۸۵۱/۲.　۲- همان، بیت ۲۲۵/۱.　۳- قرآن، سورهٔ ق، آیهٔ ۲۲.

علاوه بر این طبق آنچه بیان شد انسانهای کامل پیش از خلقت ناسوتی خویش هستی لاهوتی داشته و قبل از آنکه پا به عرصهٔ حیات دنیوی بنهند در عالم اعیان به احوال خلایق آگاه بوده‌اند، به همین دلیل در عالم ناسوت از سرایر و بواطن انسانها با خبر بوده و اسرار هستی بر ایشان فاش و مشهود است.

پاسبان آفتابند اولیا	در بشر واقف زاسرار خدا
بندگان خاص علاّم الغیوب	در جهان جان جواسیس القلوب
در درون دل در آیند چون خیال	پیششان مکشوف باشد سرّ حال
آنک واقف گشت بر اسرار هو	سرّ مخلوقات چبود پیش او
آنک بر افلاک رفتارش بود	بر زمین رفتن چه دشوارش بود[1]

مولانا در مواضع عدیده‌ای به این حقیقت در مثنوی اشاره نموده است[2]، از جمله در داستان «کرامات ابراهیم ادهم بر لب دریا»، مولوی وی را واقف بر اندیشهٔ مریدش می‌نماباند و تحذیر می‌کند که در پیشگاه اولیای الهی که بیشهٔ دلها در قلمرو شیر وجودشان مسخّر است، دلها را حفظ کنید و اگرچه حفظ ظواهر، رعایت ادب در پیشگاه اهل تن است امّا حفظ قلوب و بواطن، رعایت ادب نزد اهل دل می‌باشد چه اینکه ایشان بر اندیشه و سرایر بشر واقفند.

شیخ واقف کرد از اندیشه‌اش	شیخ چون شیرست و دلها بیشه‌اش
چون رجا و خوف در دلها روان	نیست مخفی بر وی اسرار جهان
دل نگه دارید ای بی‌حاصلان	در حضور حضرت صاحبدلان
پیش اهل تن ادب بر ظاهر است	که خدا زیشان نهان را ساترست
پیش اهل دل ادب بر باطنست	زآنکه دلشان بر سرایر فاطنست[3]

۱- مثنوی، ابیات ۳۲۳۳/۲ و ۱۲۷۸/۲.
۲- همان، ابیات ۶۶/۱ و ۹۸/۱، ۱۳۲۸/۱، ۱۶۷۶/۱، ۱۲۷۸/۲، ۱۴۹۱/۲ را نگاه کنید.
۳- همان، بیت ۳۲۱۶/۲.

البته کاملان حق مجاز به فاش کردن اسرار درونی انسانها نیستند و بر دهان‌شان مهر سکوت و کتمان نهاده شده است. مولانا این مطلب را ذیل داستان توبهٔ نصوح، آنجا که نصوح جهت رهایی از عادت زشت خود نزد صاحبدلی رفته و از او طلب دعا می‌نماید، به بیان می‌آورد:

رفت پیش عارفی آن زشت کار — گفت ما را در دعایی یاد آر
سرّ او دانست آن آزاد مرد — لیک چون حلم خدا پیدا نکرد
عارفان که جام حق نوشیده‌اند — رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر کرا اسرار حق آموختند — مهر کردند و دهانش دوختند[1]

ه) ـ انسانهای کامل قادرند تا در نفوس و ارواح بشری تصرف نمایند به‌گونه‌ای که بی‌واسطهٔ لفظ و قول، حقایق را بر ضمیر مریدان طالب الهام می‌نمایند. قلوب خلایق در ید تصرف ایشان همچون موم نرم و رام است بدین سبب می‌توانند مزاج بیمار اشخاص را تبدیل کرده و نفوس ناپاک را از خباثت و شرارت به کلّی تصفیه نمایند:

شیخ فعالست بی‌آلت چو حق — با مریدان داده بی‌گفتی سبق
دل به دست او چو موم نرم رام — مهر او گه ننگ سازد گاه نام
این صدا در کوه دل‌ها بانگ کیست — گه پر است از بانگ این کُه گه تهیست
هر کجا هست آن حکیم اوستاد — بانگ او زین کوه دل خالی مباد[2]

علاوه بر این اولیای حق توانایی آن را دارند تا در مجموعهٔ کائنات دخل و تصرف نموده حتّی قضا و قدر الهی را به اذن او بگردانند. این خصوصیّت از آنجا حاصل می‌آید که ایشان از خود مرده و به حق زنده‌اند لذا امر و نهی‌شان، امر و نهی الهی است و حکمشان در سراسر آفرینش مطاع است.

اولیا را هست قدرت از اله — تیر جسته باز آرندش زراه
بسته درهای موالید از سبب — چون پشیمان شد ولی زآن دست رب

۱- مثنوی، بیت ۲۲۳۶/۵. ۲- همان، بیت ۱۳۲۳/۲.

گفته ناگفته کند از فتح باب تا از آن نی میخ سوزد نی کباب[1]

چه بسا چیزی که در نزد عامّه ناپسند و مکروه است در مزاج ایشان خوشایند و مطبوع می‌افتد و این بدان واسطه است که در ماهیت آن تصرف حاصل شده است چنانکه آتش بر ابراهیم خلیل گلستان زهر نیز در مزاج ایشان شهد و خاکستر در یدشان زر می‌گردد.

صاحبِ دل را ندارد آن زیان گر خورد او زهر قاتل را عیان
زآنک صحّت یافت و زپرهیز رست طالب مسکین میان تب درست
کاملی گر خاک گیرد زر شود ناقص ارزر برد خاکستر شود
چون قبول حق بود آن مرد راست دست او در کارها دست خداست
جهل آید پیش او دانش شود جهل شد علمی که در ناقص رود
هرچه گیرد علتی، علّت شود کفر گیرد کاملی، ملّت شود[2]

مولوی در تأیید این مطلب در دفتر دوّم ذیل عنوان «گفتن عایشه حضرت مصطفیٰ(ع) راکه تو بی‌مصلا به هر جا نماز کنی» به نقش حق در تبدیل ماهیت اشیا برای بزرگان اهل معرفت اشاره می‌نماید و در مقام تعلیل این تبدّل چنین می‌آورد که چون اولیای الهی از خوی بشری رهیده و قیود عالم خاک را فرو نهاده و ماهیّت انسانی خویش را به ماهیّتی حقانی بدل نموده‌اند، لذا ماهیّت اشیا نیز در ید ایشان قابل تبدیل و دگرگونی است. چنانکه گوید:

گفت پیغمبر که از بهر مهان حق نجس را پاک گرداند بدان
کواگر زهری خورد شهدی شود تو اگر شهدی خوری زهری بود
کو بَدَل گشت و بدل شد کار او لطف گشت و نور شد هر نار او[3]

و)- انسانهای کامل و پیران الهی به دلیل برخورداری از خصایص منحصر به فردی که شمه‌ای از آن مورد سخن است، قادرند تا آلام و رنجوریهای روحی و معنوی نوع بشر را

۱- همان، بیت ۱۶۶۹/۱. ۲- مثنوی، بیت ۱۶۰۳/۱. ۳- همان، بیت ۳۴۲۷/۲.

تشفّی بخشیده و هم چون انبیای الهی (ع) بدون هیچ چشمداشتی به دستگیری و نجات خلایق از گرداب شک و ضلالت بپردازند. ایشان طبیب دردهای بی‌درمان روان آدمی‌اند دردهایی که اطبا طبیعت از درمان آن عاجزند و تنها در سایهٔ نور حضرت ذوالجلال که بر قلوب اولیای حق پرتو افکنده است علاج می‌پذیرند. در این رابطه مولانا ضمن داستان انبیا (ع) که به نصیحت قوم سبا آمده بودند، از زبان آنان چنین می‌آورد:

ما طبیبانیم شاگردان حق — بحر قلزم دید ما را فانفلق

آن طبیبان طبیعت دیگرند — که به دل از راه نبضی بنگرند

ما به دل بی‌واسطه خوش بنگریم — کز فراست ما به عالی منظریم

آن طبیبان غذا اند و ثمار — جان حیوانی بدیشان استوار

ما طبیبان فعالیم و مقال — ملهم ما پرتو نور جلال

هین صلا بیماری ناسور را — داروی ما یک به یک رنجور را[1]

هم چنین ضمن حکایت کنیزک عاشق در دفتر اوّل، آنجا که کنیز از آتش عشق پنهانی خود به زرگر می‌سوزد و روز بروز نحیف‌تر و رنجورتر می‌گردد و شاه هر چه در معالجهٔ وی توسط اطبا حاذق شهر می‌کوشد امّا نتیجه‌ای بدست نمی‌آید و سرکنگبین صفرا می‌فزاید، امّا ناگهان طبیبی غیبی ظاهر می‌گردد و کنیزک شاه را مداوا می‌نماید مولوی از زبان شاه در خطاب به طبیب الهی چنین می‌آورد:

گفت ای هدیهٔ حق و رفع حرج — معنی الصبر مفتاح الفرج

ای لقای تو جواب هر سؤال — مشکل از تو حل شود بی‌قیل و قال

ترجمانی هر چرما را در دلست — دستگیری هر که پایش در گلست[2]

هدایت بشر و شفای آلام درونی آنها به دست مشایخ طریقت در مواضع بسیاری در مثنوی مورد اشاره قرار گرفته است. مولانا از انبیا (ع) و اولیای الهی عمدتاً با تعبیر طبیبان حق یاد می‌نماید که در اینجا تنها به نقل شاهدی دیگر اکتفا می‌شود. وی ذیل حکایتی در

۱- مثنوی، بیت ۲۷۰۰/۳. ۲- همان، بیت ۹۶/۱.

تفسیر عبارت انهم جواسیس القلوب فجالسوهم بالصدق می‌گوید:

این طبیبان بدن دانش ورند / بر سقام تو زتو واقف ترند
تاز قاروره همی بینند حال / که نداری تو از آن رو اعتدال
هم زنبض و هم زرنگ و هم زدم / بو برند از تو به هر گونه سقم
پس طبیبان الهی در جهان / چون ندانند از تو بی‌گفت دهان
هم زنبضت هم زچشمت هم زرنگ / صد سقم بینند در تو بی‌درنگ
این طبیبان نوآموزند خود / که بدین آیاتشان حاجت بود
کاملان از دور نامت بشنوند / تا به قعر باد و بودت در روند
بلکه پیش از زادن تو سالها / دیده باشندت تو را با حالها[1]

و بدین ترتیب به مقایسهٔ حال طبیبان بدن و طبیبان الهی می‌پردازد و خاطر نشان می‌کند که در حالی که طبیبان بدن که فن و علم خویش را از طریق درس و بحث و مدرسه آموخته‌اند قادرند تا از راه عوارض بیماری به منشأ و اصل آن پی برند چسان اطبای الهی قادر نخواهند بود تا سقام روحی انسان‌های مبتلا را دریابند و چاره نمایند.

ز)- روح انسانهای کامل و اقطاب و پیران طریق معرفت طهارت بخش آلودگیها و پلیدیهای جامعهٔ بشری است. جان ملکوتی و طهور ایشان همچون اکسیری زنگارهای قلوب مردمان را می‌زداید و تیرگیها و اجرام را می‌پالاید و همواره طراوت و پاکی را درمیان خلایق به ارمغان می‌آورد. مولانا با تشبیهی بدیع این مزیّت را به آب باران تشبیه می‌نماید که از آسمان رحمت الهی فرو می‌بارد و پلیدیهای زمین و هوای مجاور آن را شستشو می‌دهد و چون در اثر رکود و آمیزش با زمین پلیدی بر خود او چیره گشت، به صورت بخار به جانب آسمان بالا می‌رود، ابر و باران می‌شود و دوباره به سوی زمین برمی‌گردد و نقش طراوت بخشی خود را ایفا می‌نماید به همین نحو جان مردان خدا که بر اثر تهذیب و سلوک باطنی پاک گردیده است غسول تیرگیهای بشر می‌شود و سیاهی

۱- مثنوی، بیت ۱۷۹۲/۴.

گناهان خلق را بخود گرفته، سبب استمرار رحمت و نعمت الهی می‌گردد و هر گاه بر اثر معاشرت و آمیزش با خلق تیره و تا رشد دوباره به عالم خلوت و مراقبه رفته و از منبع لایزال الهی صفا و پاکی می‌گیرد:

آب بهر آن ببارید از سماک ... تا پلیدان را کند از خبث پاک
آب چون پیکار کرد و شد نجس ... تا چنان شد کآب را رد کرد حسّ
حق ببردش باز در بحر صواب ... تا بشستش از کرم آن آب آب
سال دیگر آمد او دامن کشان ... هی کجا بودی بدریای خوشان
خود غرض زین آب جان اولیاست ... کو غسول تیرگیهای شماست
چون شود تیره زغدر اهل فرش ... باز گردد سوی پاکی بخش عرش[1]

اولیای الهی محض رحمت و لطف الهی در بین خلایق تعبیر گردیده‌اند و وجودشان چیزی جز مهر و مدد نسبت به نیازمندان و مظلومان نیست:

شیر مرداند در عالم مدد ... آن زمان کافغان مظلومان رسد
بانگ مظلومان زهر جا بشنوند ... آن طرف چون رحمت حق می‌روند
محض مهر و داوری و رحمتند ... همچو حق بی‌علّت و بی‌رشوتند[2]

مولوی در قصهٔ جزع ناکردن شیخ بر مرگ فرزند خویش، آنجا که اطرافیان شیخ وی را نکوهش و سرزنش کرده و به سنگدلی محکوم می‌کنند، بیان می‌دارد که پیران الهی رحم و محبت‌شان بر همهٔ خلایق حتّی کفار و حیوانات نیز شامل است و ایشان مصداق رحمةٌ للعالمین هستند.

زآن بیاورد اولیا را بر زمین ... تا کند شان رحمةً للعالمین
خلق را خواند سوی درگاه خاص ... حق را خواند که وافر کن خلاص[3]

ح)- اولیای الهی عموماً از دید خلایق پوشیده‌اند و احوالشان بر مردمان فاش نیست. البته همهٔ این طایفه چنین خصیصه‌ای ندارند بعضی از ایشان مجالس درس و وعظ برپا

۱- مثوی، بیت ۱۹۹/۵. ۲- همان، بیت ۱۹۳۳/۲. ۳- همان، بیت ۱۸۰۲/۳.

می‌نموده و رسماً به ارشاد و رهنمایی مردم می‌پرداخته‌اند و مورد توجه و شناخت و قبول توده قرار می‌گرفته‌اند امّا در این حال نیز حقیقت باطنی و درونی‌شان از خلایق پنهان بوده است. در کنار این صنف عمدتاً اولیای الهی از چشم خلق مستور بوده و در گمنامی روزگار به سر می‌برده‌اند. مولانا در دفتر سوّم به سه گروه از ایشان اشاره می‌کند و قوم سوم را دسته‌ای معرفی می‌نماید که به کلّی از مردم و حتّی از طبقات دیگر اولیا نیز مستور بوده و حال واقعی‌شان بر هیچکس مکشوف نیست. وی در ذیل قول حضرت ختمی مرتبت (ص) که انّ لِلّه تعالیٰ اولیاء اخفیا چنین می‌آورد:

قوم دیگر سخت پنهان می‌روند	شهرهٔ خلقان ظاهر کی شوند
این همه دارند و چشم هیچکس	بر نیفتد بر یکیشان یکنفس
هم کرامتشان هم ایشان در حرم	نامشان را نشنوند ابدال هم[1]

مولانا دلیل محرومیّت از درک حال واقعی انسانهای کامل را به عدم قابلیّت تودهٔ خلق در استفاده از ایشان اسناد می‌دهد و معتقد است که نباید این متاع گران قیمت به رایگان در دست نامحرمان قرار گیرد و ضایع شود.

یا تو پنداری که روی اولیا	آنچنانکه هست می‌بینیم ما
در تعجب مانده پیغمبر از آن	چون نمی‌بینند رویم مؤمنان
چون نمی‌بینند نور روم خلق	که سبق بر دست بر خورشید شرق
و رهمی بینند این حیرت چراست	تا که وحی آمد که آن رو در خفاست
سوی تو ماه است و سوی خلق ابر	تا نبیند رایگان روی تو گبر
سوی تو دانه‌ست و سوی خلق دام	تا ننوشد زین شراب خاص عام[2]

سخن از خصایص انسان کامل بیش از این باید گفت، بر شمردن مراتب کمال چنین وجودی چیزی جز شمارش میزان درک خویش از این حقیقت متعالی نیست، چه اینکه او وجود محدود و مقیّد خویش را به وجودی لایتناهی که عظمتش جز بر حیرت افهام و

۱- مثنوی، بیت ۳۱۰۴/۳.

۲- همان، بیت ۳۴۷۴/۴.

عقول نمی‌افزاید پیوند زده است. امید آن داریم تا حضرت باری نوشیدن جرعه‌ای از زلال محبت خویش را بر ما نیز ارزانی داشته و دلهایمان را به معرفت اولیای خود آشنا گرداند.

منبع

مولوی، جلال‌الدین محمّد، مثنوی، به اهتمام و تصحیح رینولد آلن نیکسون، انتشارات سپهر وابسته به مؤسسهٔ چاپ و انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۶ ه‍.ش.

***

«سرّ خاموشی» از زبان جلال‌الدین محمد مولوی رومی

○ دکتر فیاض قرایی
دانشگاه اسلامی علیگره، علیگره

در نی خلقت خدا تا در دمید   نی زنی نالان‌تر از ملا که دید
یا رب این نی زن چه دلکش می‌زند   نی زدن گفتند آتش می‌زند
«آتش است این بانگ نای و نیست باد   هر که این آتش ندارد نیست باد»

مولوی رومی که از مشاهیر عرفان و ادب است و در ظرافت اندیشه شهرهٔ آفاق می‌باشد؛ تخلص به «خاموش» و یا تعبیراتی از این قبیل می‌کند و به کرات دعوت به خاموشی و سکوت می‌کند:

خاموش کن، خاموش کن از راه دیگر جوش کن
ای دود آتشهای تو سودای سرها آمده[1]

یا:

ای خموشی مغز منی، پردهٔ آن نغز منی   مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
قافیه و مغلطه را گو همه سیلاب ببر   پوست بود پوست بود درخور مغز شعرا[2]

یا:

قافیه اندیشم و دلدار من   گویدم مندیش جز دیدار من[3]

۱- مولوی رومی، کلیات شمس تبریزی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، جلد پنجم، غزل ۲۲۷۸.
۲- همان، جلد اوّل، غزل ۳۸.
۳- مولوی رومی، مثنوی، تصحیح ر.ا. نیکلسون، دفتر اوّل، بیت ۱۷۲۷.

مولوی معمولاً در آخر حکایت‌های مثنوی این تعبیر را دارد: "این سخن پایان ندارد" و قصه را رها می‌کند و یا می‌گوید:

گر سخن خواهی که گویی چون شکر   صبر کن زین حرص و این حلوا مخور[1]

از طرف دیگر مولوی جزء پر سخن‌ترین عارفان و شاعران ماست و سخنانش نیز نغز و از سرمایه‌های بی‌مانند عرفان و ادب است و تنها مثنوی او بیش از بیست هزار بیت است. حال باید دید آیا دعوت مولوی به خاموشی با کارنامهٔ او سازگار نیست و یا سرّی دیگر درکار است. جواب این سؤال را باید در خود آثار مولوی جستجو کرد که قصد این مقاله نیز جوابگویی به همین مسئله است. گفتنی است که دعوت به خاموشی نه تنها در عرفان اسلامی بلکه در سایر مکاتب عرفانی نیز وجود دارد و مولوی به عنوان عارفی سترگ پرده از این راز بر می‌دارد.

دریای خاموشی

در فرهنگ و معارف اسلامی تأکید خاصی بر خاموشی شده است و روایات و احادیث فراوانی نیز در این مورد وجود دارد، مثلاً نقل شده است که اکثر اوقات ابوذر به سکوت و تأمل می‌گذشت. سایر ادیان از جمله ادیان هندی نیز توجه خاصی به سکوت و خاموشی داشته و حتی توصیه به روزهٔ سکوت نموده‌اند. مولوی به عنوان عارفی شوریده خاموشی را چون دریا و در قیاس با آن سخن گفتن را چون جوی می‌داند و لذا می‌گوید تو که طالب آب حکمت و معرفتی، چرا رو به دریای بی‌کرانهٔ خاموشی نمی‌آوری و می‌خواهی خود را از آب جوی سیراب نمایی، حال آنکه آب جواندک و پیوسته به آب دریاست و دریا سرچشمهٔ اصلی آن است:

۱- مثنوی، بیت ۱۶۰۰

زاندرونم صد خموش خوش نفس　　دست برلب می‌زند یعنی که بس
خامشی بحر است و گفتن همچو جو　　بحر می‌جوید ترا جورا مجو
از اشارتهای دریا سر متاب　　ختم کن والله اعلم بالصواب[1]

مولوی متذکر می‌گردد که در خاموشی، درون آدمی پر گوهر گشته و راز آلود می‌گردد و خاموشی دل را طوفانی و آتشین می‌کند و سخن گفتن غیر ضروری آدمی را سبک مغز و دل کدر می‌کند و عارفان نیز به زبان خاموشی و به زبان بی زبانی سخن می‌گویند. مولوی گاهی متعرض سخنان فضل فروشانهٔ متکلمین و فلاسفه شده و به آنان طعن می‌زند:

در خموشی گفت ما اظهر شود　　که زمنع آن میل افزونتر شود[2]
خاموشند و نعرهٔ تکرار شان　　می‌رود تا عرش و تخت یارشان
در سشان آشوب و چرخ و زلزله　　نه زیادات است و باب سلسله
سلسلهٔ این قوم جعد مشکبار　　مسئله دور است لیکن دور یار[3]

گاهی زبان و سخن موجب در بند شدن و گرفتاری گوینده است و انسان به دست خود بر خویش بند زند:

خامش کن و در خمش تماشا کن　　بلبل از گفت پای بست آمد[4]

یا:

بگذر از زر کین سخن شد محتجب　　همچو سیماب این دلم شد مضطرب[5]

مولوی می‌گوید که اکثر سخنان آدمی از روی هوا و هوس است و اگر دیدی از سخن خویش لذت می‌بری، باید بر این هوی غالب آیی:

چون رسید اینجا سخن، لب در ببست　　چون رسید اینجا قلم در هم شکست
لب ببندار چه فصاحت داد دست　　دم مزن والله اعلم بالصواب[6]

۱- مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۰۶۳-۲۰۶۱.　　۲- همان، دفتر ششم، بیت ۶۹۷.
۳- همان، دفتر سوّم، ابیات ۳۸۵۰-۳۸۲۸.　　۴- کلیات شمس تبریزی، جلد دوّم، غزل ۶۸۶.
۵- مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۰۶۰.　　۶- همان، دفتر چهارم، بیت ۲۱۴۵.

یا:

بس کن و بیش مگو گرچه دهن پر سخن است
چونکه این حرف و دم و قافیه هم اغیارند[1]

مولوی گاهی از آسیب زبان نالیده و می‌گوید که همین زبان ممکن است هستی آدمی را برباد دهد:

ای زبان تو بس زیانی مر مرا — چون تویی گویا، چه گویم مر ترا
ای زبان هم آتش وهم خرمنی — چند این آتش در این خرمن زنی
در نهان حال از تو افغان می‌کند — گرچه هرچه گوییش آن می‌کند
ای زبان هم گنج بی‌پایان تویی — هم انیس وحشت هجران تویی[2]

ناتوانی زبان

یکی از عمده دلایل دعوت به خاموشی ناتوانی زبان از حمل بار معانی است، یعنی الفاظ نمی‌توانند به‌درستی و به‌تمامی معانی را برسانند و این امر ایجاد ارتباط بین گوینده و مخاطب را دشوار می‌سازد، و هرچه سطح معانی بالاتر باشد ارتباط با الفاظ و کلمات به همان مقدار مشکل‌تر خواهد بود، مثلاً در فلسفه، مشکل زبانی بیشتر از علوم تجربی خود را نشان می‌دهد، خود همین مطلب در به وجود آمدن علم زبانشناسی مؤثر بوده است. مشکل زبان در عرفان بیشتر و غامضتر از فلسفه است، چون مسائل فلسفی، عقلی و برهانی بوده و همگان می‌توانند بوسیله براهین عقلی در مورد مسائل فلسفی به قضاوت بنشینند، ولی مسائل عرفانی شهودی بوده و یک تجربهٔ کاملاً شخصی است، و تجربهٔ هر کس قابل آزمون به وسیلهٔ همگان نیست، لذا ارتباط بین افراد در مسائل عرفانی بسیار مشکل و گاه غیر ممکن می‌باشد و الفاظ محدود و مأنوس ظرفیت معانی

۱- کلیات شمس تبریزی، جلد دوّم، غزل ۷۷۵. ۲- مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۱۶۹۹-۱۷۰۲.

بلند عرفانی را ندارند و به این جهت است که عارفی چون مولوی از ناتوانی کلمات در حمل بار معانی بلند معرفتی نالیده و می‌گوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن پرده‌ای دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک این قال ست و حال خون به خون شستن محالست و محال[1]

یعنی نه تنها زبان نمی‌تواند ارتباط دقیق بین گوینده و مخاطب را برقرار سازد بلکه خود زبان و لفظ حجابی می‌شود بر معنی، و مشکل را دو چندان می‌نماید که این مشکل و ناتوانی زبان، ذاتی خود زبان و کلمه است. چون معانی مجردند، و الفاظ علایم محسوس و محدودی بیش نیستند، این مهم حتی در کلام حضرت باری تعالی یعنی قرآن کریم نیز مطرح می‌گردد. چون حقایق وحیانی وقتی در قالب الفاظ در آمدند هرکس به‌نوعی درک می‌نماید و لذا نحله‌های مختلف تفسیری به وجود آمدند. چون نمی‌توان حقایق و معانی را یکباره و یکجا و بتمامه بیان کرد، لذا برای فهم درست قرآن، علوم قرآنی به وجود آمدند و جهت فهم درست آیات تقسیم بندیهایی کردند از قبیل: محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، خاص و عام، مجمل و مبیَّن و... تا هرکس به صرف رجوع به‌برخی آیات به قطع قضاوت نکند. با اینکه کلام، کلام خدای صادق است و کلماتش افصح و ابلغ کلمات است، با این حال خود مفسرین دارای یک نظریهٔ واحد در معانی آیات نیستند و با هم اختلاف دارند. باز همین مشکل زبانی به نحوی در فقه و اصول فقه مطرح است و خود اصول فقه قواعدی است برای درست فهمیدن فقه که برگرفته از کتاب و سنت است. مولوی در مورد رهزن بودن الفاظ می‌گوید که کلمات مانند تن آدمیان یکی هستند که همه از خاک‌اند ولی معانی‌شان مانند روح آدمیان باهم فرقها دارند:

۱- مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۷۲۵-۴۷۲۷.

بشنوی از قال، های و هوی را | کی ببینی حالت صد توی را
نقش ما یکسان، به ضدها متصف | خاک هم یکسان، روانشان مختلف
همچنین یکسان بود آوازها | آن یکی پردرد و آن پرنازها[1]

مولوی تمثیلی می‌آورد و نشان می‌دهد که گاهی با اینکه معنی و مقصود یکی است، زبان موجب تفرقه است، همانند آن چهار تن فارس و ترک و عرب و رومی که باهم بودند و هر کدام آنها می‌خواست انگور بخرد، لکن چون هرکس به زبان خود نام انگور می‌برد، هر یک فکر می‌کرد که دیگری انگور نمی‌خواهد و همین مایهٔ نزاع بین‌شان می‌شد، تا اینکه زبان دانی از راه می‌رسد و چون زبان هر چهار را می‌داند اختلاف را به اتحاد تبدیل می‌کند:

یک درمتان می‌شود چار المراد | چار دشمن می‌شود یک ز اتحاد
پس شما خاموش باشید انصتوا | تا زبانتان من شوم در گفتگو
گر سخنتان می‌نماید یک نمط | در اثر مایهٔ نزاع است و سخط
گر سخنتان در توافق موثق است | در اثر مایهٔ نزاع و تفرقه است[2]

و همین تفرقه افکنی زبان، مولانا را ملول و پریشان خاطر می‌سازد که خود نیز بگوید یا نگوید، و در حیرت انتخاب گرفتار می‌شود:

من میان گفت و گریه می‌تنم | یا بگریم یا بگویم چون کنم
گر بگویم فوت می‌گردد بکاء | ور بگریم چون کنم شکر و ثناء
کاشکی هستی زبانی داشتی | تا ز هستان پرده‌ها برداشتی[3]

در جای دیگر می‌گوید:

من به هر جمعیتی نالان شدم | جفت خوشحالان و بدحالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یار من | از درون من نجست اسرار من[4]

۱- مثنوی، دفتر دوّم، ابیات ۲۷۷۰-۲۷۶۸. ۲- همان، ابیات ۳۶۹۳-۳۶۹۰.
۳- همان، دفتر سوم، ابیات ۴۷۱۰-۴۷۰۹ و ۴۷۲۵.
۴- همان، دفتر اوّل، ابیات ۶-۵.

عارف شوریده و شهیدی چون عین القضات همدانی در این باب می‌گوید: «هرچه می‌نویسم پنداری دلم خوش نیست. حقا و به حرمت دوستی که نمی‌دانم اینکه می‌نویسم راه سعادت است یا راه شقاوت؟ کاشکی یکبارگی نادان شدمی تا از خود خلاص یافتمی. هرچه نویسم نشاید و اگر هیچ تنویسم هم نشاید و اگر گویم نشاید و اگر خاموش گردم هم نشاید و اگر این واگویم نشاید و اگر وانگویم هم نشاید، و اگر خاموش شوم هم نشاید»[1]

مولوی سخنان آدمی را تا وقتی که از عالم بالا نشأت نگرفته باشد ناقص می‌داند و وقتی هم سخن از بالا نشأت گرفته باشد، باز از مشکل دیگری شکوه می‌کند که: «مردم اندر حیرت فهم درست» و می‌گوید:

این سخن هم ناقص است و ابتر است　　آن سخن که نیست ناقص، آن سر است
گر بگوید زآن بلغزد پای تو　　ور نگوید هیچ از آن، ای وای تو
ور بگوید در مثال صورتی　　بر همان صورت بچسبی‌ای فتی[2]

یکی از مواردی که مولانا از ناتوانی زبان و استدلال سخت می‌نالد شرح عشق و عاشقی است:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان　　چون به عشق آیم خجل باشم از آن[3]
گر چه تفسیر زبان روشنگر است　　لیک عشق بی‌زبان روشنتر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت　　چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت[4]
چون سخن در وصف این حالت رسید　　هم قلم بشکست و هم کاغذ درید[5]
عقل در شرحش چو خر در گل بخفت　　شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت[6]

۱- عین القضات همدانی: مکتوبات، صص ۲۵۰-۲۴۹.
۲- مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۷۹-۱۲۷۷.
۳- همان، دفتر چهارم، ابیات ۱۱۲۵.
۴- همان، دفتر اول، ابیات ۱۱۴-۱۱۳.
۵- همان، دفتر پنجم، بیت ۴۱۹۶.
۶- همان، دفتر اول، بیت ۱۱۵.

البته ناگفته نماند نالیدن از ناتوانی و محدودیت زبان غیر از مهمل و بی‌معنی انگاشتن گزاره‌های ماوراء الطبیعی است و در معارف تمام ادیان الهی کلمه و کلام از ارج خاصی برخوردار بوده و مقدس شمرده می‌شود، بخصوص سلسلهٔ جلیلهٔ عارفان تأکید خاصی بر اسرار کلمات و حتی حروف، و اسماء حق تعالی دارند که شرح اسماء خداوندی از مباحث عمدهٔ عرفان است و خود حضرت آدم علیه السلام به خاطر تعلیم اسمای حق از طرف خداوند به مقام خلیفة اللهی می‌رسد و در قرآن سوره‌ای به نام «نون والقلم» داریم، و اولین سورهٔ نازل شده بر پیامبر اسلام ﷺ دستور بر خواندن است: "اقرأ بسم ربک الذی خلق"، و خود خداوند اولین معلم انسان است: «علم الانسان مالم یعلم». اولین بخش از «فتوحات مکیه» محیی‌الدین عربی، اختصاص به اسرار حروف دارد. در انجیل نیز آمده است: "در آغاز مسیح نبود، کلمه بود و کلمه خدا بود"[1].

در مسیحیت اصلاً اسم حضرت عیسی علیه السلام کلمة الله است و حضرت عیسی کلمهٔ حق است و در انجیل «برنابا» در نامهٔ پولوس رسول به کاتبان می‌خوانیم: "پسر انسان بود، درخت معرفت را یافته بود و هنوز نگران بود تا دانه را بیابد. تخم معرفت بود و پسر انسان آن را شکافت و ناگهان کلام بود و کلام به زندان بود و زندان در مغرب بود و آفتاب از شرق بر می‌خاست و به غرب معرفت می‌داد و پسر انسان دانا بود که معرفت را یافته بود و معرفت بود و معرفت کلام بود و کلام در دل کاتب بود و کاتب در زندان بود، اکنون معرفت از راه رسیده بود".

خود مولوی نیز بارها به اشاره و تمثیل در اسماء حق تعالی سخن گفته است و سیر در اسماء را از مراتب سلوک شمرده است و اهمیت زبان و کلمه و کلام را یادآور شده است، از جمله اینکه می‌گوید:

گفت پیغمبر به تمییز کسان   مرء مخفی لدی طی اللسان[2]

۱- ترجمهٔ جلال آل احمد.

۲- مثنوی، دفتر اوّل، بیت ۱۲۷۰.

دریای بیکرانهٔ حقیقت

یکی دیگر از دلایل سر باز زدن از سخن گفتن نزد مولوی، بی پایانی دریای حقیقت است، و از هر طرف که شروع کنی بی انتهاست و عارفان متصل به این دریا هستند و آنچه می‌گویند از آن سربی‌کرانه است و قطره‌ای از دریا:

دو دهان داریم گویا همچو نی	یک دهان پنهانست در لبهای وی
یک دهان نالان شده سوی شما	های و هویی در فکنده در سما
لیک داند هر که او را منظر است	که فغان این سری هم ز آن سراست
دمدمهٔ این نای از دمهای اوست	های هوی روح از هیهای اوست
گر نبودی نالهٔ نی را ثمر	نی جهان را پر نکردی از شکر[1]

حافظ نیز می‌گوید:

بحریست بحر عشق که هیچش کناره نیست
آنجا جز اینکه جان بسپارند چاره نیست[2]

اگر عارفان خاموش می‌نشینند، نه به خاطر نداشتن حرفی برای گفتن، بلکه از بسیاری سخن است، و حیرت زده‌اند از اینکه کدامیک را بگویند و از کجا شروع کنند:

من زشیرینی نشستم رو ترش	من زبسیاری گفتارم خموش
تاکه شیرینی ما از دو جهان	در حجاب رو ترش باشد نهان[3]

در جای دیگر می‌گوید:

ای بسا طوطی گویای خموش	ای بسا شیرین روان و رو ترش[4]

مولوی شرط برخورداری از دریای حقایق را اتصال با آن سری و سبک روحی و سبک بالی دانسته وگرنه سخن را خاک آلود می‌داند و گاه خود مولوی سخنش را به خاطر لقمه‌ای چند که خورده است و احساس می‌کند موجب خاک آلودی سخنش

۱- مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۰۰۶-۲۰۰۲.　۲- دیوان حافظ، غزل ۵۱.
۳- مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۱۷۶۱-۱۷۶۰.　۴- همان، دفتر سوّم، بیت ۴۷۶۳.

شده است، قطع می‌کند:

ای دریغا لقمه‌ای دو خورده شد	جوشش فکرت از آن افسرده شد
سخت خاک آلود می‌آید سخن	آب تیره شد سر چه را ببند
تا خدایش باز صاف و خوش کند	او که تیره کرد هم صافش کند
صبر آرد آرزو را نی شتاب	صبر کن والله اعلم بالصواب[1]

مولوی اکثر حکایات خود را در مثنوی با تعبیراتی چون «این سخن پایان ندارد» به پایان می‌برد و بی‌پایانی سخن را یادآوری می‌کند:

شرح حق پایان ندارد همچو حق	هین دهان ببند و برگردان ورق

و یا:

چون لب جو نیست مشکا لب ببند	بی‌لب و ساحل بدست این بحر قند[2]

و نمونهٔ بارز بی‌پایانی سخن عارفان، ناتمام گزاردن آخرین حکایت مثنوی یعنی «دژ هوش ربا» است، یعنی هم مثنوی ناتمام مانده است و هم قصهٔ آخر، و آیا این بدین معنی نیست که سخن گفتن از حقایق برین، بی‌پایان است؟ مولوی گاهی هم از خدا زبانی می‌خواهد که بی‌حرف سخن بگوید:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام	کاندرو بی‌حرف می‌روید کلام[3]

راز پوشی

یکی دیگر از دلایل خاموشی، راز پوشی از نا اهلان و منکران است و به همین دلیل عرفا، عموماً و مولوی خصوصاً تمسک به زبان تمثیلی و رمزی در قالب حکایت و قصه می‌کنند و اصلاً خود مولوی قهرمان زبان تمثیلی است:

۱- مثنوی، دفتر اول، ابیات ۳۹۹۰ و ۲۰۰۳-۲۰۰۱.

۲- همان، دفتر سوم، ابیات ۱۰۸۱ و ۱۱۵۶. ۳- همان، دفتر اول، بیت ۳۰۹۲.

من چو لب گویم لب دریا بود	من چولا گویم مراد الاّ بود
مجملش گفتم نکردم من بیان	ورنه هم افهام سوزد هم زبان
تا که در هر گوش ناید این سخن	یک همی گویم زصد سرّ لَدُن[1]
جز به رمز ذکر حال دیگران	شرح حالت می‌نیارم در بیان[2]
بهر کتمان مدیح از نامحل	حق نهادست این حکایات و مثل
نیست محرم تا بگویم بی‌نفاق	تن زدم والله اعلم بالصواب[3]

مولوی گاه به سکوت عارفانه اشاره می‌کند که عارف همچون کوهی بزرگ ظاهری آرام و درونی آتشین دارد که اگر دهن باز کند آتشفشان خواهد نمود:

لیک کوته کردم آن گفتار را	تا ننوشد هر خسی اسرار را
هر که را اسرار حق آموختند	مهر کردند و دهانش دوختند
عارفان که جام حق نوشیده‌اند	رازها دانسته و پوشیده‌اند
بر لبش قفل است و در دل رازها	لب خموش و دل پر از آوازها[4]

و همو هشدار می‌دهد:

خاموش کن و هر جا اسرار مکن پیدا	در جمع سبک روحان هم بولهبی باشد

در یکی از حکایات شیرین و عمیق مثنوی که طی آن، به رمز و تمثیل سخن رفته است، حکایت «طوطی و بازرگان» است. قصه این گونه آغاز می‌شود که بازرگانی طوطی‌ای داشت، وقتی بازرگان عزم دیار هندوستان نمود از طوطی در قفس نگهداشته خود خواست که چیزی از بازرگان بخواهد تا از هندوستان برایش به ارمغان آورد:

گفتش آن طوطی که آنجا طوطیان	چون ببینی کن زحال من بیان
کان فلان طوطی که مشتاق شماست	از قضای آسمان در حبس ماست

۱- مثنوی، ابیات ۱۷۵۹، ۱۷۵۸ و ۱۷۲. ۲- همان، دفتر ششم، بیت ۱۹۱.

۳- همان، دفتر سوم، ابیات ۲۱۱۴ و ۴۱۱۴.

۴- همان، دفتر پنجم، ابیات ۲۶۸۵، ۲۲۴۰، ۲۲۳۹ و ۲۲۳۸.

بر شما کرد او سلام و داد خواست   وز شما چارهٔ ره و ارشاد خواست[1]

بازرگان پس از بازگشت از سفر، به طوطی خود گفت: من پیام شما را به طوطیان هندوستان رساندم، لکن هر کدام تا می‌شنید جان می‌سپرد، طوطی بازرگان نیز جواب پیام خود را دریافت و اوهم بمرد:

چون شنید آن مرغ کان طوطی چه کرد   هم بلرزید و فتاد و گشت سرد[2]

بازرگان چون چنین دید شیون آغازید و به نکوهش زبان خود پرداخت که چرا چنین چیزی را به طوطی خود گفتم. بالاخره وی در قفس را گشود تا جسد طوطی را بیرون اندازد، ولی تا جسد طوطی را بیرون آورد طوطی پرزد و رفت. این بار بازرگان افسوس به افسون شدن خود می خورد که چرا به دست خویش طوطی‌ام را از دست دادم. طوطی (که در حقیقت خود مولوی است) در جواب گفت: آن طوطیان مرا به فعل و عمل پند دادند که تا نمیرم و زبان آوری رها نکنم رها نخواهم نشد:

زآنکه آوازت ترا در بند کرد   خویشتن، او مرده، پی این پند کرد
یعنی ای مطرب شده با عام و خاص   مرده، شو چون من شو که تایابی خلاص[3]

در این حکایت نیز مولانا زبان بی‌زبانی و زبان رمزی را راه رهایی می‌داند، همو می‌گوید: موتوا قبل ان تموتوا، یعنی تا مرده نشوید (قبل از مرگ طبیعی) و هستی از کف ندهید، احیا نمی‌گردید و جان نمی‌گیرید و این نکته اشاره به سخن امیرالمؤمنین علی (ع) می‌باشد و آنحضرت نیز دربارهٔ خود فرموده است: "یا حارث همدانی من یمت یرنی"، یعنی دیدن من به عنوان خلیفة الله منوط به مردن و دست از هستی شستن است، به عبارت دیگر تا نمیرید احیا نمی‌شوید که در هر صورت این حکایت پیامی کاملاً عرفانی به زبان رمز و تمثیل است.

۱- مثنوی، دفتر اوّل، ابیات ۱۵۵۴-۱۵۵۲.   ۲- همان، بیت ۱۶۹۱.

۳- همان، ابیات ۱۸۳۲-۱۸۳۱.

دعاوی سخن گویی

انگیزهٔ مولوی برای سخن گویی در خود مثنوی آمده است. مولوی علیرغم تأکید بر خاموشی، بر گفتن به موقع و در صورت ضرورت نیز تأکید دارد و لذا سخن گفتن جهت دستگیری از خلق را ضروری و به امر حق می‌داند:

بو که فیما بعد دستوری رسد | رازهای گفتنی گفته شود
با بیانی کو بود نزدیک‌تر | زین کنایات دقیق مستتر
راز را جز با رازدان انباز نیست | راز اندر گوش منکر راز نیست
لیک دعوت وارد است از کردگار | با قبول و ناقبول او را چه کار
نوح نهصد سال دعوت می‌نمود | دم بدم انکار قومش می‌فزود[1]

گاه نیز جوشش درون آنچنان قوی و آتشین است که دل دریایی مولوی لبالب شده است، و سخن می‌گوید تا از لبریزی سر نرود و دل نیز تسکینی یابد و ضمناً از نااهلان نیز ردگم کرده باشد:

ترسم ار خامش کنم آن آفتاب | از سوی دیگر بدراند حجاب
در خموشی گفت ما اظهر شود | که زمنع آن میل افزونتر شود
گر بغرد بحر غرش کف شود | جوشش احببت ان اعرف شود
حرف گفتن بستن آن روزن است | عین اظهار سخن پوشیدن است
بلبلانه نعره زن بر روی گل | تا کنی مشغولشان از بوی گل
تا به گل مشغول گردد گوششان | سوی روی گل نپرد هوششان[2]

گاهی هم چون مخاطب درد آشنایی پیدا نمی‌کند و غبار غربت جانکاه در میان جمع، بر جان و دلش می‌نشیند و همدل و همرازی هم ندارد، می‌خواهد چون مولی علی علیه‌السلام سر در چاهی فروکند و شکوه‌های عارفانه سر دهد، لذا خطاب به حسام‌الدین یار

۱- مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۱۰-۹.
۲- همان، ابیات ۷۰۱-۶۹۶.

دیرینش می‌گوید:

ای ضیاءالحق حسام‌الدین و دل — کی توان اندود خورشیدی به گل

محرم مردیت را کو رستمی — تا ز صد خرمن یکی جو گفتمی

چون بخواهم کز سِرَّت آهی کشم — چون علی سر را فروچاهی کنم

چونکه اخوان را دل کینه‌ورست — یوسفم را قعرچاه اولیتر است

مست گشتم خویش بر غوغا زنم — چه چه باشد یا خیمه بر صحرا زنم[1]

★ ★ ★

۱- مثنوی، ابیات ۲۰۱۰ و ۲۰۱۶-۲۰۱۳.

نقش و مقام زن در اشعار پروین اعتصامی

○ زهرا حسنی
دانشگاه پنجاب، چندیگر

پروین اعتصامی از شاعران و ادیبان اخیر ایران است که آثارش از اهمیّت زیادی برخوردار بوده و مورد توجّه همهٔ نویسندگان و کسانی که اهل شعر و ادب‌اند قرار گرفته است. پروین اعتصامی به سال ۱۲۸۵ هـ ش در تبریز شهر پُرآوازهٔ علم و ادب تولّد یافت. تحصیلات ابتدایی خود را نزد پدر خویش مرحوم یوسف اعتصامی و نیز تدریس خصوصی را توسط معلّمین به پایان رسانید. برای آموختن زبان انگلیسی راهی تهران شد و در دانشکدهٔ دخترانهٔ آموزش زبان انگلیسی مشغول به تحصیل و در سال ۱۳۰۳ فارغ‌التحصیل گردید. پروین با توجّه به عنایت پدرش، از همان آغاز علاقهٔ وافری به شعر و ادب نشان داد و با شخصیت‌های بزرگ ادبی و عرفانی همچون مولوی، حافظ و سنایی آشنا گردید، به گونه‌ای که مورد توجّه و تعجب همهٔ بزرگان شعر و ادب آن زمان قرار گرفت و بانبوغ ذاتی خاصّ خویش اشعاری زیبا و جاودان در باب موضوعات مختلف از خود به جای گذاشت که هم اکنون تحت نام دیوان پروین اعتصامی بارها تجدید چاپ شده و مشتمل بر ۶۵۰۰ بیت است. سرانجام بر اثر مرگ نا به هنگام در دوران جوانی در حالی که بیش از ۳۵ سال نداشت، در سال ۱۳۲۰ هـ ش دار فانی را وداع گفت و در شهر قم در جوار صحن مطهّر حضرت معصومه (ع) به خاک سپرده شد.

این که خاکِ سیهش، بالین است　　　اختر چرخ ادب، پروین است
گرچه جز تلخی از ایام ندید　　　هر چه خواهی، سخنش شیرین است
صاحب آنهمه گفتار، امروز　　　سایل فاتحه و یاسین است

آنچه در دیوان اشعار پروین به چشم می خورد دیدگاهی است، عرفانی، اجتماعی که گاه آمیخته است با تخیّلات و عواطف رقیق و گاه تخیّلات مادرانه به زبانی بسیار ساده و زیبا در قالب مضامینی لطیف و گاه همانند معلّمی دلسوز که با مهر و محبت به پند و اندرز می پردازد. بنابراین اشعار این شاعرهٔ پرآوازهٔ اغلب محتوای اخلاقی و عرفانی داشته و سرشار از عواطف نیرومند متعالی می‌باشد.

بدیهی است که شاعره‌ای با این توانایی و دارای ذوق و هنر که بتواند چنین اشعاری زیبا و نیکو بسراید شایستهٔ هزاران تحسین و تمجید است. چنانکه با نگاهی عمیق به دیوان وی بسادگی می‌توان دریافت که این ستارهٔ ادب تا چه حدّ متأثر از دیدگاه عارف قرن هفتم هجری مولانا جلال‌الدّین رومی بوده است.

تو چو زرّی، ای روان تابناک	چند باشی بستهٔ زندان خاک
واگذار این لاشهٔ ناچیز را	در نورد این راه آفت خیز را
مجلس تن بشکن و پرواز کُن	این نخ پوسیده از پا باز کن
ره تن را بزن تا جان بماند	ببند این دیو، تا ایمان بماند

استاد ملک الشعرا بهار در خصوص دیوان اشعار وی بر این باور است که این دیوان ترکیبی است از دو سبک لفظی و معنوی که ضمن مستقل بودن، نزدیکی آثار وی به ناصر خسرو و از سوی دیگر به سعدی بسیار زیاد است. بدون تردید برای فهم و شناخت شخصیت، آثار و اندیشه‌های هر شاعری بایستی اوضاع اجتماعی و محیط دوران حیات وی را درنظر داشت. هنگامی که پروین در آغاز جوانی است، رویدادهای بسیاری در ایران می‌گذرد و جامعهٔ ایران آن زمان دستخوش تغییرات بسیار می‌گردد. فرهنگ غرب زدگی فرهنگ و تمدن غرب در ایران به سرعت در حال گسترش است و کشف حجاب و تقلید شتابزده و بدون هر گونه عقل و منطق از الگوهای فرنگی، بگونه‌ای است که زن و مرد ایرانی را از فرهنگ اصیل خویش به کلّی بیگانه ساخته و بزرگترین فاجعهٔ ملّی، تاریخی ایران یعنی از خود بیگانگی فرهنگی را موجب می‌گردد. این سیاست در خصوص زنان بیشتر حاکم است. از این رو وی را نمی توان با هیچیک از شاعران دیگر

مقایسه کرد.

در خانهٔ شحنه خفته و دزدان به کوی و بام | ره دیو لاخ و قافله بی‌مقصد و مرام
در خانه گر که هیچ نداری شگفت نیست | کالات می‌برند و تو خوابیده‌ای مدام
زانگشت آز دامن تقوی سیه مکن | این جامه چون درید نه شایستهٔ رفوست
بترس ز آه ستمدیدگان که در دل شب | نشسته‌اند که نفرین به پادشاه کنند

پروین اعتصامی به عنوان یک زن مسلمان ایرانی به بلندای تاریخ در برابر هجوم تمدن غرب با اتکابه ویژگیهای فرهنگی اصیل خویش به مبارزه برخاسته و در نتیجه اثر جاودان تاریخی و ادبی از خود بر جای می‌گذارد. آنچه در اشعارش می‌سراید، با توجّه به وضعیت اجتماعی زن ایرانی آن زمان و شروع تهاجم فرهنگی غرب و شروع غربزدگی و با گسترش شیوه‌ها و الگوهای زندگی فرنگی مآبانه و به خصوص برنامه‌های حاکم بر آن دوران مبنی بر زدودن آثار فرهنگ ملّی ـ اسلامی از زندگی فردی ـ اجتماعی زن ایرانی و از جمله سیاست کشف حجاب بسادگی درمی‌یابیم که این شاعرهٔ بزرگوار به مخالفت وطرد این الگوهای عمیقی می‌پردازد. او عقیده دارد زن ایرانی با حفظ ارزشهای ملّی ـ اسلامی خویش واجد جایگاه والا و گرانقدر است و نباید با تقلید کورکورانه به الگوهای زن غربی دل ببندد. وی در اشعارش به جای تمجید و یا معرفی زن رها شدهٔ غربی به عنوان الگوی زن ایرانی، از زن به عنوان فرشتهٔ انس یاد می‌کند. ضمن آنکه به ارزشمندی همسان مرد قایل است.

در آن سرای که زن نیست، اُنس و شفقت نیست | در آن وجود دل مُرد، مرده است روان
به هیچ مبحث و دیباچه‌ای، قضا ننوشت | برای مرد کمال و برای زن نقصان
زن از نخست بُود رُکن خانهٔ هستی | که ساخت خانهٔ بی‌پای بست و بی‌بنیان

وی زن را به عنوان مادری پُرمهر که شمع وجود خود را در راه تربیت و کمال فرزندان می‌گذارند می‌شناسد.

اگر فلاطُن و سقراط بوده‌اند بزرگ | بزرگ بوده پرستار، خُردی ایشان
به گاهوارهٔ مادر به کودکی بس خفت | سپس به مکتب حکمت، حکیم شد لقمان

همیشه دختر امروز، مادر فرداست زمادرست و پسر، بزرگی پسران

پروین اعتصامی برخلاف این تصوّر که تنها وظیفه و مسؤولیت زن خانه‌داری است نه مسؤولیت و وظایف اجتماعی، برای زن مقام و ارزش والاتری بیان می‌دارد.

زن نکوی، نه بانوی خانه تنها بود طبیب بود و پرستار و شحنه و دربان
به روزگار سلامت، رفیق و یار و شفیق به روزگار سانحه، تیمار خوار و پشتیبان
چو مهر، گر که نمی‌تافت زن به کوه وجود نداشت گوهری عشق، گوهر اندرکان

وی اساس زندگی را قناعت پیشگی زن و علم اندوزی او می‌داند که در خصوص کسب دانش و فضیلت بایستی از پیش به مجاهدت ورزد و در این راه از هیچ تلاشی دریغ نورزد و بداند که تنها فضیلت و زینت زن گوهر دانش است، نه پرداختن به آب و رنگ و جلوه‌های ظاهری و دنیوی.

زنی که گوهر تعلیم و تربیت نخرید فروخت گوهر عمر عزیز را ارزان
نه بانوست که خود را بزرگ می‌شمرد به گوشواره و طوق و بیارهٔ مرجان
برای گردن و دست زن نکو، پروین سزاست گوهر دانش نه گوهر الوان

منابع

۱- اکبری، رحیم: دیوان پروین اعتصامی، نشر محمّد (ص)، تهران، ۱۳۷۳.

۲- شفق، رضازاده: تاریخ ادبیات ایران، نشر کتاب، اصفهان، ۱۳۲۰.

۳- صفا، ذبیح الله: تاریخ ادبیات ایران، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۷۴.

۴- قلی‌زاده، محمد رضا: گلچینی از اشعار پروین اعتصامی، انتشارات ولی عصر، تهران، ۱۳۷۴.

★★★

تأثیرِ زبانِ فارسی بر فرهنگ هند

○ پرفسور عبدالمجید خان

ام. ال. بی. کالج دخترانه، بهوپال (مادیاپرادش)

ملتهای هند و ایران از لحاظِ گذشتهٔ تاریخی خوددارای نکاتِ مشترک هستند، و از زمان قدیم سرچشمه‌های تهذیب و تمدن بوده‌اند و در هر دو تهذیب یگانگی و قرابت زیادی وجود دارد. مسلمانانی که از راهِ ایران به هند وارد شدند تهذیب و تمدنِ ایران را همراه خود آوردند و هند را وطنِ خود ساختند و شروع به پذیرفتن آثارِ تهذیبِ یکدیگر کردند. زبانِ فارسی که به گواهی تاریخ همواره موردِ نهایت دلبستگی بوده است به وجه شیرین و دلکش خود در زبانهای مختلفِ هندوستان تا هنوز یافته می‌شود. کلمهٔ «سرکاری» به معنی «دولتی» از راهِ زبانِ گجراتی به سایر زبان‌های آریایی و غیر آریایی هند مانند: هندی، بنگالی، اردو و مراتی، و غیره راه یافته است. بسیاری از کلمات زبانِ فارسی در زبانِ هندی جذب شده است که هم اکنونِ از جمله لغات هندی به شمار می‌رود. در حال حاضر با هر کدام از زبانهای اردو، بنگالی، سندی، گجراتی، مراتی، کشمیری، پنجابی، و امثالِ اینها ملیونها نفر جمعیت سروکار دارند و هزاران کلمه و تعبیر و تعدادِ زیادی از ضرب المثلها و شیوهٔ بیان از زبان فارسی با لطافت و فصاحتِ خاصِ خود که با افکارِ بلند و حکیمانه گویندگان و نویسندگانِ بزرگ همراه است، خبر از ادبِ شکوهمندِ زبانِ فارسی در این سرزمین می‌دهد.

در قرن هفتم گروهِ مسلمانانِ عرب از راهِ دریا برای تجارت به ساحلِ مالا بار رسیدند. در سند هم مسلمانان از راهِ دریا وارد شدند. سلطان محمود غزنوی در قرن دهم، پنجاب

را تسخیر کرد. سلطان محمود و همراهانِ او به زبانِ فارسی صحبت می‌کردند. زبان فارسی چنان که معلوم است در دورهٔ غزنویان در هند رواج پیدا کرد. درین زمان شهر غزنه مرکزِ تازه برای علوم و ادبیاتِ فارسی گردید. فردوسی طوسی بزرگترین شاعرِ زبانِ فارسی و یکی از حماسه سرایان نامی ایرانی و از بزرگان جهان بوده است و شاهنامه شاهکار اوست. داستان‌های شاهنامه با انواعِ مختلف روایت شده و شاخ و برگ و جزئیات هم بسیار دارد.

می‌توان گفت که شاهنامه یکی از شاهکارهای جهان است. فردوسی طوسی زنده کنندهٔ آثارِ گذشتهٔ ایرانیان به شمار می‌رود. اهلِ ایران این را سرچشمهٔ تاریخ ملت می‌گویند. ضیاءالدّین ابوالفتح بن اثیر می‌نویسد:

"عجم را بر عرب در صفتِ اطناب و اجادت یعنی خوب سخن ساختن فضل و برتری است، زیرا که شاعرِ ایرانی گاهی کتابی تصنیف می‌کند که از اول تا آخر آن شعر است که متضمن قصص و احوال و حکایت و افسانه‌هاست و با این همه در غایتِ فصاحت و بلاغت از عهدهٔ سخن گفتن بر می‌آید. چنانکه فردوسی در نظم کتابِ شاهنامه معروفِ خود کرده است. آن کتاب شصت هزار بیت است. مشتمل بر تاریخِ ایران و این کتاب قرآن عجم به شمار می‌آید. و با همه طول و تفصیلی که دارد، فارسی زبانان و فصحای ایشان را اتفاق بر این است که در زبانِ فارسی فصیح تر از کتابِ فردوسی ساخته نشده است و این کتاب در زبانِ عربی با همه و سعتش و باهمه فنونی که شعرای ادب در آن پرداخته‌اند به هیچ وجه نظیر و مانندی ندارد".

بسیاری از شعرا و فضلای فارسی گو در هندوستان به وجود آمدند و در زبانِ فارسی چنان مهارت یافتند که می‌توان آن‌ها را در ردیفِ شعرا و نویسندگانِ بزرگِ ایران شمرد. یکی از «طوطیانِ هند» که قندِ پارسی را در هند رواج داد حضرت امیر خسرو دهلوی سرآمد شعرای فارسی سرایانِ هند است، وی شاعری است که در اشعار استادانِ قدیم ایران سبکی خاص ایجاد کرد و در مثنویات خود باشندگانِ هند، استعدادِ علمی، زبان و

رسوم و آداب و عقاید مذهبی ایشان را بیان کرده است. امیر خسرو در هند بنیادِ تهذیبِ مشترک انداخت. می‌گویند که او عَلَمْ بردارِ اتحادِ ملی بود، وی حبِ وطن را به‌طرز لطیف و زیبا چنین بیان می‌کند:

کشورِ هند است بهشتی به زمین   حبِ وطن است ز ایمان به یقین

امیر خسرو که مشربِ وسیع النظر و مذهبی دارد می‌گوید:

تُرکِ هندوستانیم من هندوی گویم چون آب   شکرِ مصری ندارم کز عرب گویم سخن

خوشا هندوستان رونقِ دین   شریعت را کمالِ عز و تمکین

زعلم با عمل دهلی بخارا را   زشاهان گشته اسلام آشکارا

ضیاءالدّین برنی دربارهٔ امیر خسرو می‌گوید:

«درین عصرِ علایی، شعرایی بودند که بعد از ایشان بلکه پیش از ایشان چشم روزگار مثلِ ایشان ندیده است. لا سیما امیر خسرو که خسروِ شاعرانِ سلف و خلف بوده است و در اختراعِ معنی و کثرتِ تصنیفات و کشفِ رموزِ غریب نظیر نداشت. اگر استادانِ نظم و نثر در یک دو فن بی همتا بودند، امیر خسرو در جمیع فنون ممتاز و مستغنی بود. هم چون او ذو فنونی که در جمیع فن‌های شاعران سرآمد و استاد باشد در سلف نه بود و در خلف تاقیامت پیدا آید یا نیاید. امیر خسرو در نظم و نثر فارسی کتابخانه‌ای تصنیف کرده و دادِ سخنوری داده است».

بسا ناموران و بزرگانِ هندوستانی که به فارسی شعر گفته‌اند و کتابها نوشته‌اند تا آن‌حد که همه را نمی‌توان شمار کرد. پیش از سلطان محمود غزنوی آثارِ زبانِ فارسی از سیاحان و تاجران در سرزمینِ هند مرتب می‌شدند. می‌دانیم که در قرنِ پانزدهم میلادی در زمان سلطان سکندر لودهی، گروهی از هندوان خصوصاً کایستان زبانِ فارسی خوانده و در دربارِ شاهی داخل شدند. ظهیرالدّین بابر که خود مردی دانشمند، شاعر، نویسنده و مورخ بود، به زبانِ فارسی هم شعر می‌گفت.

در دورهٔ سلطنتِ اکبر شاه این زبان بسیار عروج یافت. تاثیرِ و نفوذِ زبانِ فارسی به حدی بود که این دوره را «دورهٔ طلایی فرهنگ و تمدن و مکتبِ هند و ایران می‌گویند». راجه تو در مل وزیر وی با اجازهٔ او زبانِ فارسی را زبانِ رسمی کرد و مدتِ چند قرن هم به صورتِ زبانِ رسمی باقی ماند. برخی از محققان معتقداند که تشابه افکار و اندیشه‌ها در ایران و هندِ باستان از تاثیرِ زبانِ فارسی سرچشمه می‌گیرد.

بسیاری از شعرای ایران در دورهٔ صفوی شهرهٔ ابرِ کرم اکبر شاه شنیده، به هند آمدند و جدتِ نو اختیار کردند. عبدالرحیم خانخانان یکی از بزرگترین دانشمندانِ عصرِ اکبر بوده است. او صاحبِ ذوق، قدردانِ سخن، نکته سنج، نکته شناس و فیضی شاهانه داشت. بر شاعران کارِ ابرِ کرم کرد. او «واقعاتِ بابری» را که به زبانِ ترکی بوده است به نام «بابر نامه» به زبانِ فارسی ترجمه کرد. در دورهٔ پنجاه ساله اکبر، فیضی، ابوالفضل، عبدالقادر بدایونی و عبدالرحیم خانخانان وغیره از زبانهای مختلف مانند سانسکرت، عربی و ترکی، آثاری را به فارسی نقل نمودند. شاعرانِ شهرهٔ آفاق همچون عرفی شیرازی، نظیری نیشابوری و نیز ابوالفیض فیضی که ملک الشعراء بود. در این دوره می‌زیستند. عرفی شیرازی از سرزمین هند چنان صحبت کرده که کم نظیر است.

نواحی هندوستان را خصوصاً در تعریف و توصیف کشمیر جنت نظیر به طرزی لطیف و زیبا چنین بیان می‌کند:

هر سوخته جانی که به کشمیر درآید　　گر مرغ کباب است با بال و پر آید

بنگر که ز فیضش چه شود گوهرِ یکتا　　جایی که خزف گر رود آنجا گهر آید

یکی از شاعرانِ ارجمند، عالی مقام خطهٔ هند، فیضی است که شرح احوال و نمونهٔ آثار او را در تذکره‌ها می‌توان یافت. عظمتِ وی درمیانِ شعرای بزرگ و معروف عصر شاهانِ تیموری مسلم می‌باشد. او در فنِ شعرگویی چنان مهارت داشت که در زمانِ خود بی‌نظیر بود. فیضی صد و یک کتاب تألیف و تدوین نموده و عبدالقادر بدایونی در وصفِ مثنوی نل دمن او می‌گوید:

"والحق مثنوی او که درین سه صد سال مثالِ آن بعد از امیر خسرو شاید در هند کسی دیگر نگفته". او نل دمینتی که از داستانِ کهن هند بوده آنرا به نامِ نل دمن در نظم فارسی ترجمه کرد، این مثنوی دارای چهار هزار و دویست بیت است.

در واقع مکاتیبِ فیضی، تمدن و روش معاشرت و آداب و رسوم و حالاتِ دیگر آن زمان را عکاسی می‌کند. او کتابهای مقدسِ هندوان یعنی مهابهارت را به زبانِ فارسی ترجمه کرد و از کتابهای سانسکرت نیز به فارسی درآورد. در این زمینه لیلاوتی، بهگوت گیتا و مهابهارت خاص‌اند. وی درین ابیات تفاخر خود را بیان می‌کند:

بیننده نیست ورنه بر آرم نفس نفس	از چاکِ سینه آیینه‌های سکندری
هندوستان عالم دل را به من رسید	آداب بت پرستی و آیین بتگری
این نقش کارنامهٔ یونان خاطر است	بر خوانش سر بسر نه حرفی‌ست سرسری
یونان غرق گشته برآمد زقعرِ هند	تو همچنان فتادهٔ چاهِ محقری

ابوالفضل و فیضی در زمان اکبر مذهبِ نو ایجاد کردند و آنرا دین الهی نامیدند. شاهِ اکبر را «ظل الله» گفتند. در این دورهٔ تهذیبِ مشترکه در عالمِ وجود آمد که آنرا اتحادِ هندو و مسلم و نمونهٔ اتحادِ ملی می‌نامند. درین دوره گروهِ فارسی دان خصوصاً مسلمانان با علوم و فنونِ سانسکرت به خوبی واقف گشتند. چنان که شاعران و ادیبانِ مسلمانان خاکِ پاکِ هندوستان را از سرچشمهٔ علوم و فنون سیراب می‌کردند، همچنان هندوان نیز در دربارِ پادشاهان مُهر قابلیت و علمیت ثبت می‌کردند. درین دوره مسلمانان هند درویشان را به دیدهٔ قدر می‌دیدند و با ایشان صحبت می‌کردند. در زمان اکبر، هندوان و مسلمانان خیلی باهم نزدیک بودند و راجه‌های هند پوشیدنِ جامه‌های ایرانی و صحبت کردن به زبانِ فارسی را باعث فخر و افتخار می‌شمردند. صوفیانِ مسلمان نیز به هندوان درسِ عشق حقیقی دادند. خیالِ هر دو گروه این است که:

بعد از وفات، تربتِ مادر زمین مجو	در سینه‌های مردمِ عارف مزار ما

ملک محمد جایسی در پدماوت داستانِ محبتِ هندی و فارسی را یکجا جمع کرد. شعرای آن دوره درسِ رواداری و وحدت ملی دادند. در پدماوت ملک محمد جایسی

ذکرِ حمله کردنِ علاءالدین خلجی را چنین بیان می‌کند:

ست کهند دهرتی بهی شت کهندا او بر است ھئے برهمندا

این ترجمه برگرفتهٔ خالص از شاهنامهٔ فردوسی است.

زسمِ ستوران در آن پهن دشت زمین شش شد و آسمان گشت هشت

در پدماوت ترجمهٔ فارسی ضرب الامثال به کثرت یافته می‌شود.

پدماوت: «بریمل بریم نه آچھے چھپاء».

فارسی: «عشق و مشک را نتوان نهفت».

ملکِ محمد جایسی آیتهای مقدسِ قرآن کریم را این طور ترجمه کرده است:

نه اوهی پُت نه پتا نا ماتا نه اوهی کتمب نه کوئی سنگ ناتا

این ترجمهٔ خالص سورهٔ اخلاص است: «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ».

فیضی کتابِ مقدس گیتا را به زبان فارسی ترجمه کرده است که معروف‌ترین ترجمه است. دربارهٔ طمع، خشم و شهوت فیضی چنان بیان می‌کند:

سه دروازهٔ دوزخند ای جوان طمع هست و خشم است و شهوت بدان

عمل ترک کردن را خلافِ مذهب می‌داند و این خیال را چنان می‌گوید:

گناه است بر آدمی ترکِ فرض که بر ذمه‌اش هست مانندِ قرض

دربارهٔ یکسویی در عبادت شاعرانِ فارسی چنان بیان می‌کنند:

مولانا روم:

تشنه می‌نالد که کو آب گوار آب هم نالد که آن آب خوار

عارف سرمد:

سرمد اگرش وفاست خود می‌آید ور آمدنش رواست خود می‌آید

بیهوده چرا در پی او می‌گردی بنشین! اگر او خداست خود می‌آید

کبیر این خیال را چنان بیان می‌کند:

کبیرا، من نرمل بهیا، جون گنگا کا نیر پیچھے پیچھے هری چرین کهت کبیر کبیر

برهمن شاعری بود، در زمان شاهجهان که دربارهٔ او میرزا سرخوش می‌فرماید: "برهمن افضل خانی طبع درست داشت. در هندوان بسیار غنیمت بوده ... سلیقهٔ انشا پردازی هم داشت".

برهمن فکر و خیالِ خود را بدین گونه شرح می‌دهد:

مرادلی است به کفر آشنا که چندین بار به کعبه بردم و بازش برهمن آوردم

ملا مسیحی پانی‌پتی شاعری بود که او، راماین یعنی قصهٔ رام و سیتا را نظم کرد. دربارهٔ او میرزا سرخوش می‌گوید: "یک بیت در تعریفِ عصمتِ گیتا گفته که جمیع خوش خیالان پشت دست گذاشتند. هیچکس قدرت ندارد که چنین بیت تواند گفت و این بیت به اعتقادِ سخنورانِ صاحبِ انصاف برابر لک بیت است"[1].

تنش را پیرهن عریان ندیده چو جان اندر تن و تن جان ندیده

در همین جا مقالهٔ خود را بر این اشعار به پایان می‌رسانم.

از تعصب کاسهٔ شیخ و برهمن شد جدا

ورنه در میخانه یک ساقی است، یک جام است بس

در حیرتم که دشمن کفر و دین چه است

از یک چراغ کعبه و بتخانه روشن است

☆ ☆ ☆

۱- کلمات الشعرا، ص ۲۰.

حافظ شیرازی و آیهٔ کریمهٔ احسن کما احسن الله الیك

○ دکتر محمد زبیر قریشی
دانشگاه گجرات، احمدآباد

در قرون گذشته عرفا و علما و شعرا، تفاسیر قرآن و احادیث نبوی (ص) را با نظر عمیق مطالعه می‌کردند. آنها تمایل عظیمی به درس و تدریس مآخذ دینیه و آثار عرفا داشتند و می خواستند که از آیات قرآن حکیم و فرموده‌های آن حضرت نکات لطیف و مطالب غریب را استنباط کنند. شعرای فارسی چون سعدی و حافظ و خیام و رومی و عطار وغیرهم آنچنان به دقایق قرآن و احادیث پی برده و در مایه‌های شاعرانه به توضیح آن پرداخته‌اند که حتی بعضی از مفسرین و صوفیان و فلاسفه از درک و فهم و اظهار آن عاجز ماندند.

چنانکه حافظ خودش گفته، مرجع اکثر اشعار وی قرآن کریم است، در ضمن بعد از مطالعهٔ دیوان حافظ استنباط می شود که حافظ آیات سورهٔ قصص را که در زیر می‌آید دوست‌تر داشته و از آن در زمینه‌های مختلف استفاده برده است.

«ان قارون کان من قوم موسی فبغی علیهم و اتیناه من الکنوز ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة اولی القوة اذ قال له قومه لا تفرح ان الله لا یحب الفرحین ○ و ابتغ فیما آتاك الله الدار الآخرة و لا تنس نصیبك من الدنیا و احسن کما احسن الله الیك و لا تبغ الفساد فی الارض ان الله لا یحب المفسدین ○ قال انما اوتیته علی علم عندی او لم یعلم ان الله قد اهلك من قبله من القرون من هو اشد منه قوة و اکثر جمعا... الخ» (قصص، آیات ۸-۷۶).

در این آیات گفته شده است که قارون از قوم موسی بود و راه بغی اختیار کرد. خدای بزرگ و برتر او را خزاین مرحمت فرموده بود که از حمل کلیدهای آن خزاین عاجز بود. به قوم او گفتند که از فرح و بطر بر حذر باشید زیرا خدای عز و جل فرحین را دوست ندارد و به سبب آنچه حق تعالی به تو ارزانی داشته عقبی بدست آور.

جنبه‌های ناگزیر دنیا در راه عقبی طلبی مانع نیستند، با بندگان خدای عز و جل راه احسان اتخاذ کن و چنان که خداوند بزرگ بر تو در احسان گشاده است تو نیز راه احسان بر دیگران پیش گیر و نعمت‌های الهی را در روی زمین وسیلهٔ فساد مساز چرا که الله جل جلاله و عم نواله مفسدین را دوست ندارد. او گفت که این همه نعمت و عطیه و موهبت از خداوند نیست چنان که شما گمان می‌برید بلکه من خود علمی دارم که از طریق آن توانسته‌ام این اموال بی‌سابقه را گرد آورم. او نتوانست به‌این مطلب پی ببرد که خداوند کریم قبل از او افراد زیادی را که در ثروت و نیرو بر او فوقیت داشتند هلاک کرده است.

خلاصه این که هر مال و دولت و نعمت و محاسنی که ما داریم، از انعام حق تعالی شأنه است. و ما به‌اکتساب آنها قادر نیستیم و استحقاق آنها را هم نداریم بلکه مقتضای حدیث نبوی که می‌فرماید: «یا مبدء النعم قبل استحقاقها» مبدء فیض بدون آن که ما استحقاق داشته باشیم، ما را به‌انعامات و اکرامات نواخته و به جای این که به حضیض فرح و بطرافتیم، نظر به عدم استعداد و بی‌بضاعتی و کم مایگی به شکر نعمت ایزدی بپردازیم و طریق سپاسگزاری انسان این است که نه فقط به شکر منعم حقیقی مشغول شود بلکه از نعمتهایی که خدا به او ارزانی فرموده، بندگان خدا را نیز سهیم و شریک آنها سازد. بنابراین ثروت و قدرت و سطوت دنیوی نباید راه محرمات و منکرات را برای ما باز کنند بلکه نعم الهی باید وسیله استرضاء رب باشد. در حالی که برعکس ارباب اقتدار دست تطاول دراز می‌کنند و از آن اجتناب نمی‌ورزند و در حالت طیش و عیش در ورطهٔ غفلت می‌افتند و موهبت ایزدی را چیزی تلقی می‌کنند که آنها خود کسب کرده‌اند.

ملا حسین واعظ کاشفی در اخلاق محسنی حکایت پادشاه و درویش را بدین قرار آورده است:

درویشی پادشاهی را که به سطوت تمام راه می‌رفت سلام کرد، سلطان در ردّ سلام تأخیر کرد، درویش توجیه خواست. سلطان گفت من به تکرار کلمهٔ سبحان الله والحمدلله اشتغال داشتم و چون از سپاس گزاری رب جلیل فارغ شدم به جواب سلام تو متوجه شدم. درویش گفت‌ای شاه تشکر از این همه انعامات بی‌قیاس و بی‌اندازه که تو داری تنها تسبیحات سبحان الله والحمدلله نیست و لااقل این تشکر لفظی متکافی نیست. از عهدهٔ شکر تو آن وقت من توانی برآیی که از آن چه داری بر محتاجان ببخشایی و دستگیری ایشان فرمایی و این دستگیری باید یک کمی متناسب فضل رب که بر تو است باشد.

چون علوم دینیه شامل درس بودند مردمان مطالبی را که از معارف دینی أخذ شده، در شعر گنجانیدند و به مفاهیمی که در اشعار شاعران وارد می‌شدند پی می‌بردند و به شرح و توضیح آنها نیاز نداشتند. حافظ شیرازی نیز مطالبی را از معارف اسلامی و بویژه از آیات مذکوره برگزیده و در ابیات خود بکار برده است، از جمله دربارهٔ این آیهٔ قرآنی که می‌فرماید احسن کما احسن الله الیک. در بسیاری از ابیات حافظ، گاهی احسن مقدم است و گاهی کما احسن الله الیک یعنی در مصرع اولی وی به احسان ترغیب داده و در مصرع ثانی به تذکر احسان ایزدی پرداخته و گاهی بالعکس مثلاً ابیات زیر را ملاحظه بفرمایید:

ایا پر لعل کرده جام زرین | ببخشا برکسی کش زر نباشد

یا در این بیت:

ای گل به شکر آن که تویی پادشاه حسن | با بلبلان بیدل شیدا مکن غرور

یا:

ای آن که ره به مشرب مقصود برده‌ای | زین بحر، قطره‌ای به من خاکسار بخش

یا:

به عاشقان نظری کن به شکر این نعمت | که من غلام مطیعم تو پادشاه مطاع

یا:

ثوابت باشد ای دارای خرمن اگر رحمی کنی بر خوشه چینی

یا:

بلا گردان جان و تن دعای مستمندان است

کی بیند خیر ازان خرمن که ننگ از خوشه چین دارد

یا:

نصاب حسن در حد کمال است زکاتم ده که مسکین و فقیرم

یا:

جانان به‌حاجتی که توراست از خدای

آخر دمی به‌پرس که ما را چه حاجت است

پر لعل بودن جام زرین، به‌مسند پادشاهی حسن رسیدن گل، ره به‌مشرب مقصود بردن کسی، به‌مرتبهٔ پادشاه مطاع رسانیدن، به‌شیرین دهنی موصوف شدن، دارای خرمن بودن، کامل بودن در نصاب حسن وغیره به‌طور کلی هیچ یک از مزایا و خصوصیات مزبوره کسبی نیست بلکه موهوبی است. سعدی گفته:

این سعادت به‌زور بازو نیست تا نبخشد خدای بخشنده

حافظ گوید:

دولت آنست که بی‌خون دل آید به‌کنار

ورنه با سعی و عمل باغ جنان این همه نیست

آری همه این الطاف و نعمت‌ها که در ابیات بالا به آنها اشاره شده، بی‌خون دل به‌ما رسیده‌اند هم چنین همهٔ نعمت‌های جهان، مانند درختی سایه‌دار و مثمر که خدا در صحرا رویانده تا هر کسی به آن گذر کند در سایهٔ آن بیاساید و از ثمر آن بهره برد.

پس حکمت تامهٔ ایزدی و مصلحت اکمل خداوندی و فضل نامتناهی پروردگار جابجا

علایم لطف خود را تشکیل داده و خرمن رحمت خود را مجسم ساخته و امارات و عنایات خود را نشان داده است تا محرومان و مستضعفین از آنها بهره وافر ببرند. متعمان و محسنان نیز نباید از خوشه چینان نعمت‌های خداداد عار داشته باشند و مانع بهره برداران شوند.

این است که حضرت رسول (ص) فرمود که «ان الله هوالمعطی و انّما انا قاسم» یعنی معطی حقیقی خداوند قدوس است و من فقط قسمت کننده هستم. پس تمام کسانی که مورد انواع الطاف و فضل و رحمت و عنایات حق هستند، قاسمان انعامات الهی می‌باشند و از ایشان توزیع آن الطاف مورد انتظار است نه احتکار و حبس آنها. خداوند متعال بر آنها عنایات خویش را ارزانی نموده بدون اینکه بندگانش از او مسئلت کرده باشند یا استحقاق به دست آوردن را داشته باشند یا برای آن سعی نموده باشند همین طور بندگان نعمت یافته نیز باید پیوسته در تلاش کمک به مسکینان و محتاجان بوده و بر آنها ببخشایند بدون اینکه کسی برای حاجت خود بر در آنان بیاید. همانطور که حافظ در پیشگاه خداوند می‌گوید:

ارباب حاجتیم و زبان سؤال نیست　　در حضرت کریم تمنا چه حاجت است

و یا در مقام تواضع و انکسار می‌گوید:

هر دمش با من دل سوخته لطفی دگر است

این گدابین که چه شایستهٔ انعام افتاد

و این نکته را از شعر حافظ به خاطر داشته باشند که:

دایم گل این بستان شاداب نمی‌ماند　　دریاب ضعیفان را در وقت توانایی

و عاقبت قارون را به نظر داشته باشند و سعی کنند که سرنوشت آنها مانند آن بندهٔ مردود درگاه الهی نباشد.

☆ ☆ ☆

طوطی بنگاله رضا علی وحشت شاعر زبان فارسی

○ دکتر محمد امین «عامر»
دبیرستان دولتی کلکته

در قرن نوزدهم میلادی سرزمین بنگاله یکی از برجسته‌ترین دانشوران، شعرا و ادبا را در گهوارهٔ خودش پروراند به طوری که نام و آوازه‌اش از حدود بنگاله عبور کرد و در سراسر هند پیچید. آن شخصیت ارجمند سید رضا علی وحشت بود که بر روی افق ادب جلوه‌گر شده و در سرزمین بنگاله چراغِ علم و ادب را روشن کرد.

سید رضا علی وحشت به تاریخ (۱۸ نوامبر ۱۸۸۱ م) در شهر کلکته متولّد شد. پدرش مولوی شمشاد علی نیز شاعرِ فارسی و اردو بود از اهالی هوگلی در حوزهٔ بنگاله و مادرش از اهالی کلکته بود. جدّش حکیم غالب علیخان که طبیبی نامور و مقیم دهلی بود در اواخر زوال سلطنت مغول از دهلی به بنگاله مهاجرت کرد و در هوگلی اقامت گزید. رضا علی وحشت، نخست در مدرسهٔ عالیه کلکته علوم مقدماتی را فرا گرفت و بعد در شانزده سالگی به سال (۱۸۹۸ م) تحصیلات متوسطه را در دانشگاه کلکته تکمیل نمود. اوضاع و احوال سیاسی زمانه وی را آنقدر مجبور ساخت به نحوی که ترک تعلیم کرده و رو به سوی خدمتگزاری نهاد. اول در بخش بایگانی شاهی دولت هند (Dept. of Imperial Record Govt. of India) انجام وظیفه جست و تا مدتی زیادی در آنجا در قسمت فارسی آن اداره به عنوان رئیس مولوی خدمت کرد. هنگامی که در سال ۱۹۲۶ م دانشکدهٔ اسلامیه در شهر کلکته تأسیس گردید وی به سمت پرفسور زبان اردو تقرری یافت. در سال ۱۹۳۱ م دولت هند به خاطر خدمات ارزندهٔ رضا علی لقب

وخان بهادره را به او اعطا کرد. در ۱۹۳۶ م بعد از اجرای وظیفه، رضا علی وحشت تا مدّت چهار سال در دانشکدهٔ خانم برابون در کلکته مشغول به تدریس اردو و فارسی بود. در سال ۱۹۵۰ م اوضاع سیاسی بنگاله آنقدر خراب شد تا حدی که وی به پاکستان شرقی (بنگلادش فعلی) مهاجرت نمود و در شهر داکا (Dacca) مستقر گشت. رضا علی وحشت هفتاد و پنج سال زندگانی کرد و در سال ۱۹۵۶ م در داکا داعی اجل را لبیک گفت و در همان شهر به خاک سپرده شد.

درین مقالهٔ مختصر مقصود نگارنده نقد و نظر دربارهٔ کلامِ وحشت نیست بلکه فقط معرّفی رضا علی وحشت به عنوان شاعر زبان فارسی می‌باشد. درین مورد با نمونهٔ کلام فارسی این شاعر مقاله‌ام را ادامه می‌دهم.

رضا علی وحشت از هنگام تحصیل به شعر و سخن علاقهٔ فراوان داشت و به هر دو زبان اردو و فارسی طبع آزمایی می‌کرد. کلامِ اساتید فارسی مانند نظیری، عرفی، ظهوری، صایب تبریزی و محتشم وغیره همیشه مورد مطالعه وی بود. وی نه تنها در شاعری به زبان اردو معروف گشت بلکه به عنوان شاعر فارسی هم شهرت داشت. وقتی که در سال ۱۹۱۰ م بارِ اول دیوانِ وحشت به (اردو) با شامل بودن کلام فارسی به چاپ رسید، نقادانِ سخن و جوهر شناسانِ علم و فن آن دوره مانند علاّمه دکتر محمد اقبال، مولوی ظفر علیخان و علاّمه صفی لکهنوی وغیره بویژه راجع به شاعری وی به فارسی خیلی مدح سرایی کردند و مقام و مرتبهٔ آن شاعرِ برجسته را در شاعری فارسی تعیین کردند.

دیوان وحشت توسط مطبع ستارهٔ هند کلکته در سال ۱۹۱۰ م و ثانیاً وحشت به سال ۱۳۷۰ هجری در مکتبهٔ جدید لاهور چاپ گردید. این دیوان علاوه بر کلام اردو مشتمل بر شش صد شعر فارسی در اصناف مختلف سخن یعنی حمد، نعت، غزل، قصیده، قطعه، رباعی و مثنوی وغیره را هم داراست.

حالا بیایید از کلام فارسی وحشت استفاده بکنیم و بهره ببریم. اوّل بخشی از اشعار حمد او را ملاحظه فرمایید:

ای از تصوّرت دل ما گلستانِ ما — ذوق آفرین ز لذت نامت زبانِ ما
یادت کفیل راحت و آرامِ جانِ ما — ذکرِ تو ضامنِ طربِ جاودانِ ما
از بادهٔ الست که جامی به ما رسید — بر کیف هست بیخودی جاودانِ ما
وحشت چه حاجت است که گوییم دردِ دل — در باب شدّتِ غمِ ما از فغانِ ما

اکنون در نعت حضرت محمد صلّی الله علیه وسلّم توجه بشود:

نشاطِ جاودانی آشنای کام جان کردم — زنام لذت آگینش که من وردِ زبان کردم
درودی گفتم و شوق نهانِ خود عیان کردم — علّوِ شأنِ او را آنچه شایان بود آن کردم
چراغِ آشنایی کرده‌ام روشن به دل وحشت — بحمد الله که سامانِ نشاطِ جاودان کردم

وحشت کلامِ غالب دهلوی را خیلی دوست داشت و بسیار از رنگ و مایهٔ شعر غالب در کلامِ خودش اختیار کرده، چنانکه در اشعار زیر قابل ملاحظه است:

دلم از مستی آن نرگس مستانه می‌رقصد
که از ذوقِ سرورش کعبه و بتخانه می‌رقصد
نه تنها از نشاطِ می‌همین پیمانه می‌رقصد
به رقص آیند چو ساغرکشان، میخانه می‌رقصد
خوش آن محفل که روشن می‌کند شمعِ جمالِ او
سپند آسا در آنجا وحشتِ دیوانه می‌رقصد

کسانی را که از مستقبل بی‌خبر و مبتلای فکر دنیا هستند، وحشت ایشان را از انجام کار خود شان آگاهی می‌دهد. می‌گوید:

همه در فکر دنیا مبتلا یارب دور است این
نه فرهادی، نه شیرینی، نه مجنونی، نه لیلایی
به فکر حال چندان بی‌خبر گشتی زمستقبل
که امروزِ ترا گویا نباشد هیچ فردایی

کسی که به رسیدن منزل مقصود آرزو دارد برایش راحت و آرام چه معنی دارد. وی ذیلاً در شعر این مطلب را توضیح می‌دهد، ملاحظه بشود:

اگر در منزل عشق آرمیدن آرزو دارم حرامم باد لطف اضطراب و ذوق بیتابی

علامّه شبلی نعمانی یکی از شخصیتهای برجسته و مؤرخ نامداری است که در هند می‌زیست دربارهٔ فوتش، وحشت آن شخصیت ارجمند را در شعر زیر بدین گونه خراج عقیدت پیش می‌کند که درخور اعتنا باشد:

خون می‌چکد زناصیهٔ داستانِ ما آه از وفات شبلی شیوا بیانِ ما
ما خستگانِ خنجرِ جورِ زمانه‌ایم غیر از متاعِ درد مخواه از دکانِ ما
اسلامیان به ماتم شبلی نشسته‌اند هی هی چو روی کفر سیه شد جهانِ ما
زین بزم آن مورخِ بالغ نظر گذشت کزرفتنش برفت اثر داستانِ ما
آن نکته دانِ بزم تغزل کجا شتافت شد بی‌چراغ، مجلسِ عشرت نشانِ ما
از قند پارسی که زلبهاش می‌چکید ایران به رشک بود زهندوستانِ ما
صد حیف آن سخنورِ رنگین‌بیان برفت وحشت فسرده شد گلِ باغِ بیانِ ما

در کلکته انجمن ایران (Iran Society) به‌مناسبت جشن هزار سالهٔ البیرونی (۳۶۲-۴۴۰ه) مجلهٔ یادگار یک ویژه‌نامهٔ بین‌المللی در سال ۱۹۵۱ میلادی چاپ کرد که آغازش با یک قطعه شعر به زبانِ فارسی راجع به البیرونی از طرف خان بهادر رضا علی وحشت است. آن قطعه شعر لایق تحسین و آفرین می‌باشد و آن را صرف نظر نباید کرد. وحشت می‌سراید:

به یاد البیرونی

زالبیرونی امشب داستان گو به‌هر جا داستانِ باستان گو
وجودش مایهٔ صد ناز ایران چراغِ هند از نورش فروزان
خوشا ذکری که از هندوستان کرد نهان بود آنچه از هر کس عیان کرد
زهر علمِ جهان او باخبر بود میانِ اهلِ عالم با اثر بود

جهان روشن ز علم و حکمت او | به هر خاطر خیال حُرمت او
علوم مشرقیه جاری ازوی | خوشاکیفی به دلها طاری از وی
الهی رحمتی بر خاک او کن | کرامت‌ها به جان پاک او کن

ازین نمونهٔ کلام فارسی روشن است که وحشت نه فقط در امر شاعری به زبان اردو بلکه در شاعری به زبان فارسی هم مهارت بسزایی داشت و دارای سلاست بیان و روانی زبان بود چنانکه تأثیر قوت بیان و قدرت کلام در شاعری وی یافت می‌شود. بدون شک وحشت در صف شعرای ذولسانین مقامی ارجمند داشته و به سبب زباندانی و جادو بیانی و معنی آفرینی تا قبل از وحشت هیچ شاعر بنگاله را چنان مقبولیت حاصل نبوده، به علاوه دیوان وحشت و ترانهٔ وحشت، در دیگر مجلّه‌ها و تألیفات آثار فارسی وی یافت می‌شود که لازم است تمامی کلامِ فارسی این شاعر برجسته را با خیلی تحقیق و جستجو گرد آوری کرد و به شکلِ یک دیوانِ فارسی جداگانه به چاپ رساند و به این صورت ما می‌توانیم حق خراج عقیدت این شاعر بزرگ را ادا کنیم.

کتابشناسی:

۱- دیوانِ وحشت، کلکته، ۱۹۱۰ م.

۲- ترانهٔ وحشت لاهور، ۱۳۷۰ هجری.

۳- مجلّهٔ بنگالهٔ غربی (اردو)، شمارهٔ وحشت، کلکته، ۱۹۹۶ م.

4- *Al-Biruni Commemoration Volume*, Iran Society, Calcutta, 1951.

نظری به نسخهٔ خطّی عجایب البلدان فارسی
تألیف مهاراجه کلیان سینگ عاشق

○ دکتر محمد منصور عالم
مولانا آزاد کالج، کلکته

در قرن هیجدهم میلادی کلیان سینگ عاشق یکی از معروف‌ترین سیاست مداران و برجسته‌ترین سخنوران و فاضلان به شمار می‌رفت. پدرش مهاراجه شتاب رای، نایب ناظم بهار و بنگاله بوده و بعد از وفات پدرش به سمت نظامت بهار و بنگاله متمکن شد. وی نه فقط شاعر و نثر نویس بود بلکه به عنوان مورّخ و جغرافیادان هم محسوب می‌شد وی دارای تصانیف زیادی است: امّا در این مقاله دربارهٔ یکی از آثار وی که اسمش عجایب البلدان است سخن میرانم.

کلیان سینگ یکی از اعضای محترم و معززترین خانوادهٔ سکسینه کایست بود[1] و افراد خانواده‌اش سالها به دربار پادشاهان دهلی وابسته بودند. در تذکره‌ها احوال خانواده و طفولیت و تربیت او در هیچ جای تا بحال پیدانیست و این مایهٔ شگفت است که مورّخان و تذکره نویسان فارسی دربارهٔ زندگی او چنانکه باید و شاید چیزی ننوشته‌اند. بعد از جستجوی فراوان یکی از کتابهای مهاراجهٔ موصوف به دستم رسید که نامش عجایب الواردات است. در این نسخهٔ دستنویس حیات و آثار آن شاعر و ادیب ناشناخته پیدا شد.

۱- سیر المتأخرین، ج ۳، ص ۱۷۹؛ علی‌کرم: تاریخ مظفری (نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ خدابخش، پتنا، برگ ۲۳۶).

تولّد و تحصیلات مقدماتی: داستان تولد کلیان سینگ خیلی دلچسب و جالب است. در خانهٔ شتاب رای بهادر منصور جنگ، فرزندانی که متولد می‌شدند پس از یک یا دو سالگی فوت می‌شدند. با وجود تمامی اقدامات مناسب پنج پسرِ وی در ایام شیرخوارگی از جهان رفتند. در نتیجه شتاب رای غمگین و پریشان شد. خوشبختانه آخرین پسر وی به نام کلیان سینگ زنده ماند. کلیان سینگ در عجایب الواردات می‌نویسد: "سید محمد علی درویش که سیدی بزرگوار و از نسل امام ابرار و حیدر کرّار بود و کشف کرامات بسیار داشت، با مهاراجه شتاب رای بهادر ملاقی شد. مهاراجه موصوف از درویش کامل استدعا برای فرزندی نمود. درویش چون آگاه شد گفت که اگر تو تعزیه‌دار حضرت امام علیه السلام شوی و آن فرزندی را که به دعای من تولد شود و عمرش دراز و معزز و سرافراز گردد و او را تعزیه‌دارانِ امام مظلوم نمایی من دعا می‌کنم. مهاراجه بهادر حرف درویش را قبول کرده عهد و پیمان بر قول درویش بست. درویش خاک شفا داد که تو وزن غسل کرده، طعام پاکیزه پخته نذر امام علیه السلام... خورانیده و قدری ازین خاک هر دو بخورید، از برکت این خاک فرزندی در خانهٔ تو پیدا خواهد شد که به حسن و صورت و سیرت و استعداد ذاتی و فطرت اصلی شهرهٔ آفاق خواهد بود و هشتاد ساله خواهد شد و معزّز و مکرم در میان اقران خواهد ماند. مهاراجه شتاب رای بهادر مطابق ارشاد درویش حق نما آنچه دستور داد به عمل آورد. حقا از برکت خوردن خاک شفاهمان سال زنش حامله گشت بعد از مدتِ معهود که نه ماه باشد، آفتاب و قمر به طالعی که فرحناک بود به روز پنجشنبه پانزدهم شهر رجب المرجب سنهٔ یکهزار و یکصد و شصت و دو هجری بعد از دو سه روز طالع حوت در دارالخلافهٔ شاهجهان آباد فرزند سعادتمند تولد گشت"[1].

۱- سینگ کلیان: عجایب البلدان (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ برلین)، برگ ۴۸ الف.

از بیان مذکور واضح می شودکه کلیان سینگ در ۱۱۶۲ ه/۱۷۴۹ م چشم به جهان گشود[1].
بعد از اقوال مزبور تاریخ ولادتش که دانشوران و مؤرخان دیگر رقم کرده‌اند، تردید می‌شود.
چنانکه قبلاً ذکر شده مهاراجهٔ موصوف به یکی از خانواده‌های موقر و مفخر متعلق بود. افرادِ خانواده‌اش از زمان همایون پادشاه تا شاه عالم ثانی به دربار دهلی و امرای سلاطین وابسته بودند.

دربارهٔ تعلیم و تربیت و عهد طفولیت وی اطلاعات فراوان پیدا نیست ولی گمان می‌رود که تحصیلات مقدماتی را در همان شهر که جای ولادتش بوده انجام داده است و از عجایب الواردات چنان معلوم می‌گردد که چون عمرش به چهار سال رسید پدرش او را به استادان و دانشوران آن زمان سپرد و کلیان سینگ با استعداد ذاتی و جوهر اصلی خود در سن دوازده سالگی در ادبیات فارسی و عربی و فقه و اصول و منطق و معانی و بیان و بدیع و جمیع علوم و فنون مروجه، مهارت بسزایی پیدا نمود و در نظم و نثر فارسی بعهدهٔ کمال رسیده و رساله‌ها و کتابها تألیف نمود[2].

ازدواج: دربارهٔ ازدواج مهاراجهٔ موصوف اطلاعاتی مستند نداریم تذکره نویسان و مؤرخان در این ضمن خاموش اندو مهاراجه هم در این امر چیزی ننوشته. ولی بعد از بررسی آثاری مانند تاریخ زیبا، شمع انجمن، تذکرهٔ مسرت افزا و دیگر منابع معلوم می‌شود که مهاراجه در عظیم‌آباد (پتنا) یک دختر زیبا را که از خانوادهٔ کایست بوده به عقد خود درآورد. علاوه ازین، گفته می‌شود که او، دختری نیز از نسل شیعه، به زنی داشت[3].

مهاراجه موصوف سه پسر داشت. اولین پسرش کنور دولت سینگ نام داشت. دوّمین از بطن زنِ مسلمانی مسمی به کنور حشمت سینگ معروف به راجه دولن بود. سوّمین پسر عمده سینگ بود. ولی اطلاعاتی نداریم که وی از بطن کدام زنش بود. جی. ای.

۱- سینگ کلیان: عجایب البلدان (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ برلین)، برگ ۴۸ الف.

۲- مجلّهٔ ندیم، ماهنامه ۱۹۴۰، ص ۴۳ (بهار نمبر ۵).

۳- همان.

مسکینه که از خانوادهٔ مهاراجه موصوف است و در شهر عظیم‌آباد (پتنا) سکونت دارد دوران سخنش با بنده گفت که عمده سینگ با پدرش (کلیان سینگ) در کلکته زندگانی می‌کرد. بعداً کمپانی شرقی هند او را به کشور کانادا فرستاد. گفته می‌شود که همانجا فوت شد، ولی علت فرستاده شدنِ او به کانادا تاکنون معلوم نشد.

کلیان سینگ در سال ۱۷۴۹ در شهر کلکته بدرود زندگانی گفت و او را به کنار دریای هوگلی نذر آتش کردند.

تألیفات کلیان سینگ در زمینهٔ ادبیات فارسی زیاده است ولی در این مقاله بنده یکی از تألیفات وی را که نامش عجایب البلدان می‌باشد، معرفی می‌کند.

معرفی کتاب عجایب البلدان فارسی

عجایب البلدان تألیف کلیان سینگ به نثر فارسی است. متأسفانه نسخه‌های خطی‌اش پیدا نیست. فقط یک نسخهٔ خطّی این کتاب در کتابخانهٔ برلین یافت می‌شود[1]. بعد از سعی و جستجوی فراوان فوتوکپی این نسخه را از کتابخانهٔ مزبور به دست آوردم. پیش از این که بنده کار خودم را ادامه دهم می‌خواهم این نسخهٔ خطی را معرفی نمایم. این نسخهٔ به خط نستعلیق و دارای پنجاه و چهار صفحه است و در هر صفحه دوازده سطر دارد. نوع خط خیلی خوب و عاری از عیب‌های گوناگون است. کلیان سینگ این کتاب را به فرمانِ سرتامس جون موریل (Sir Thomes John Morel) نوشت و چنانکه در آخر این کتاب ذکر شده است نگارش آن به تاریخ پنجم جمادی‌الثانی به‌سال ۱۲۱۱ هجری قمری مطابق با ششم دسامبر سال ۱۷۹۶ میلادی در کلکته به پایان رسید. وقتی که این کتاب تألیف شد، نویسندهٔ آن کلیان سینگ دچار مشکلات بود[2].

1- Staat is bibliothell Preusses cher Kultur bes itz, Berlin.

۲- سینگ کلیان: عجایب البلدان، برگ ۱۵۴ الف تتمه.

عجایب البلدان کتابی است در نثر فارسی و نویسنده شمار زیادی از اشعار خودش را نیز در این کتاب گنجانده است. این کتاب پیرامونِ جغرافیایی سیاسی و طبیعی هفت اقلیم گیتی که جهان آن روز به هفت قسمت منقسم شده بود سخن می‌راند. محتویات این کتاب در هفت باب تقسیم شده است. مهاراجه کلیان سینگ طبق رسم آن زمان، کتابش را با حمد باری تعالی و نعت شریف و منقبت علی علیه السلام و خانواده مطهّر وی آغاز کرده و مندرجات این کتاب به عنوان خلاصه به شرح زیر است.

باب اول: مربوط است به «کیفیت پیدایش طبقات افلاک و بروج و غیر ذلک که با اجرام فلک علوی»[1]. مهاراجه در این باب سبب به وجود آمدن افلاک، نظامِ ستارگان و اجرام فلکی را توضیح داده و مقام مخصوصهٔ سیارگان را هم زیر بحث آورده است.

باب دوم: این باب با «کیفیت پیدایش درجات ارض و جبال و اشجار و ابحار و انهار و گربوه و پلاز ربع مسکونِ و خلقت ارضی هرچه به اجسام سفلی تعلق دارد»[2] آغاز شده و راجه کلیان سینگ در این باب پیدایش زمینها، کوه‌ها، ابحار، نهرها و درختها را با تفصیل نوشته است و آب و هوای قطب شمالی و قطب جنوبی آن زمان نیز بحث می‌کند و نام شهرهایی که در خطهٔ قطب شمالی و جنوبی واقع‌اند، یاد می‌کند و نیز طول و عرض بلاد این خطه‌ها را مشخّص می‌کند و جالب‌ترین قسمت این باب راجع به سنن مردمان هفت اقلیم است.

باب سوم: باب سوم در «بیان نام‌های بعضی از شهرهای مشهور به هفت اقلیم است»[3] که مملو از اطلاعات است یعنی شهرها که در هفت اقلیم واقع‌اند و اسامی آنها را مردمان دانند و نام‌های بعضی از شهرها که اکنون وجود هم ندارند، رقم نموده است. این باب برای دانشجویان جغرافیا و محققین خیلی مفید و سودمند و پر از معلومات است.

۱- سینگ کلیان: عجایب البلدان، برگ ۷ الف. ۲- همان.

۳- همان، برگ ۱۳ الف.

باب چهارم: باب چهارم «در بیابان عجایبات متفرقه می‌باشد که در هفت اقلیم واقع شده»[1] و خیلی جالب است. وقایع و حکایاتی که کلیان سینگ در این باب نوشته است، خواندنی است.

باب پنجم: باب پنجم با عنوان «ذکر اشجار عظمیه و اشجار و انهار چشمه‌ها و چاه‌ها و جزایر و جبال و صحاری بلاد رفیع»[2] شروع می‌شود و تحت هفت عنوان فرعی منقسم شده است. قسمت اول مشتمل است بر ذکر درختان و بحور بزرگ، و اسم‌های مشهورترین چشمه‌های دنیا، قسمت سوم دارای مهم‌ترین اسمهای نهرها و چشمه‌ها است. مصنف پنجاه و هفت مورد از کوه‌های معروف جهان آن وقت را در ضبط تحریر آورده است، قسمت ششم در ذکر صحراهای آن وقت است و چهارده صحرای مشهور جهان را تحریر کرده و مشخصات آنها را در قسمت خاص این کتاب بیان است.

باب ششم: این باب «در بیان، بعضی از ویژگی‌های عجیب برخی از نهرهای هفت اقلیم»[3] نوشته شده است. در این باب، مؤلف اعجوبه‌های حیرت انگیز را که در کنار چشمه‌ها ملاحظه می‌شد و مردمان به آن مناظر متحیّر می‌گردیدند، بیان کرده است. وی بهشت شدّاد را به تفصیل توضیح می‌دهد و بعد از آن موقعیت جغرافیایی و تاریخ شهر مکّه مکرّمه بیان شده است. عجایبات مصر و ختن هم زینت بخش این باب است.

باب هفتم: این باب «در بیان مملکت ایران»[4] بوده و خیلی طولانی است و در نیمهٔ بخش این رساله گسترش یافته است و طی آن دربارهٔ موقعیت جغرافیایی ایران و ذکر پادشاهان این مملکت و فرهنگ و تمدن، آیین و رسوم و اخلاق مردمان این کشور سخن رانده و نیز از آب و هوای ایران در فصل‌های مختلف که بر درختان و محیط طبیعی این کشور اثر می‌گذارد، مفصل بحث می‌کند. همچنین در این بخش به ذکر باغها و

۱- سینگ کلیان: عجایب البلدان، برگ ۱۶ الف. ۲- همان، برگ ۶ ب تا ۱۹ ب.
۳- همان، برگ ۲۵ ب. ۴- همان.

ساختمانهای زیبا و قشنگ شهر اصفهان و کشور عراق هم پرداخته شده است.

خلاصه اینکه نویسندهٔ این کتاب یکی از بزرگترین نویسندگان زبان فارسی در کشور هند بود و شاهکار جاویدان نثر فارسی مانند خلاصة التواریخ و وارداتِ قاسمی و عجایب الواردات را از خود به یادگار گذاشته است که از لحاظ حسن انشاء و سادگی و زیبایی بی‌نظیر می‌باشد. قبل از این که سخن خود را پایان دهم، می‌خواهم تأثرات مؤلف را دربارهٔ کتابِ خودش بنویسم.

"این مجموعه زواهر جواهر آبدار است و صدف طراز این بیان گوهر بار که هر عبارتش از ترادف فقرات دلکش نگارستان چین است، و هر قطعه‌اش از حسن تقطیع چون قطعه‌های بهشت برین و این گلشن است مانند گلستانِ ارم رنگین و دفتریست. هر ورقش سواد زلف یار است و هر نقطه‌اش مشک نافهٔ آهوی تاتار، و هر فقره‌اش چون گل شگفته شاد است و هر کلمه مانند صبح... و هر حرف روشنش آتش طور تجلی... نوشتن سرنامهٔ تجارب ارباب سخن است و خواندنش حلاوت بخش طوطیان شیرین سخن"[1].

برای ادراک زبان و بیان این کتاب عبارت زیرین کافی خواهد بود:

«تحیات نا محصور بر اولاد آن شافع نشور باد که هر یک زیبندهٔ مسند خلافت‌اند و شهسوار کشور امامت، بستان هدایت احمدی را چراغی روشن‌اند و گلستان شرع محمدی را هر یک رشک گلشن، کسی که قدم بوادی محبتِ ایشان گذاشته... به مطلب رسیده، هر که از راه راستی ایشان بیرون رفته گشت خود براه جحیم کشیده»[2].

***

۱- سبگ کلیان: عجایب البلدان، برگ ۴ ب.   ۲- همان، برگ ۴ الف.

ارزیابی انتقادی اخبارالاخیار فی اسرارالابرار

○ دکتر علیم اشرف خان
دانشگاه دهلی، دهلی

اخبارالاخیار فی اسرارالابرار یکی از مستندترین و متداول‌ترین تذکرهٔ صوفیان در هند است که مؤلف آن شیخ عبدالحق محدث دهلوی، یکی از معروف‌ترین عالمانِ وقت و محدث بوده است. محدث دهلوی دربارهٔ اجداد خود به ما چنین اطلاع داده که آقا محمد ترک جد امجد او در زمانِ سلطان علاؤالدّین خلجی (۱۲۹۶-۱۳۱۶ م) بر اثر تاخت و تاراج آسیای میانه به دست ترکان در قرن سیزدهم از بخارا به هند مهاجرت نمود. شیخ عبدالحق محدث دهلوی در اخبارالاخیار این واقعه را چنین تذکر داده است:

"جماعت کثیری از اتراک که پیوند قرابت و رابطهٔ بیعت و خدمت بوی داشتند، نیز از وطن اصلی نقل مکان نموده در ملازمت او درین دیار رسیده"[۱].

سلطان علاؤالدّین خلجی به آقا محمد ترک کمک کرد و او را به مراتب اعلی رساند و برای تسخیر مسالک گجرات فرستاد. آقا محمد تُرک گجرات را فتح کرد و به امر سلطان، گجرات را اقامت گاهِ خود ساخت. آقا محمد تُرک صد و یک پسر داشت ولی به جز یک پسر همه فوت کردند، اسم این پسر ملک معزالدّین بود. بعد از این فاجعه آقا محمد تُرک گجرات را تُرک گفت و به دهلی آمد و در همینجا در سال ۷۳۸هـ/۱۳۳۸م درگذشت و در عقبِ عیدگاهِ شمسی به خاک سپرده شد. ملک موسی، شیخ فیروز، شیخ سعدالله، شیخ

۱- اخبارالاخیار فی اسرارالابرار، شیخ عبدالحق محدث دهلوی، مطبع مجتبائی، دهلی، ۱۳۳۲ هـ، ص ۲۸۹.

رزق الله مشتاقی، شیخ سیف‌الدین و عبدالحق محدث دهلوی از این خانواده هستند که در شئون مختلف زندگی فعال بوده‌اند. شیخ عبدالحق دربارهٔ مرتبه و مقام پدر و عمّ خود چنین توضیح داده است: "مردم این شهراتفاق دارند که دهلی عبارت ازین برادران بود"[1].

شیخ رزق الله مشتاقی شاعر معروف فارسی و سانسکرت بود. او در فارسی مشتاقی و در سانسکرت رنجن تخلص می‌کرد.

شیخ محدث دهلوی از خانوادهٔ علماء اهل الله بود. پدرش شیخ سیف‌الدین در سال ۹۲۰ هـ/۵-۱۵۱۴ م در دهلی متولد شد. شیخ سیف‌الدین مرید شیخ امان الله پانی‌پتی بود[2]. شیخ سیف‌الدّین به مناسبت اسم خود سیفی تخلص داشت. او مثنوی‌یی مشتمل بر پانصد بیت را تنها در یک شب سرود[3]. وی در ۲۷ شعبان سال ۹۹۰ هـ/۱۵۸۲ م از دارِ فانی رحلت کرد. شیخ عبدالحق در سال ۹۵۸ هـ/۱۵۵۱ م در دهلی در دورهٔ سلطنت اسلام شاه سوری، متولد شد.

شیخ عبدالحق تحصیلاتِ مقدماتی را نزد والد خود فراگرفت، سپس قرآن و بوستانِ سعدی و دیوانِ حافظ را خواند. هیجده ساله بود که علوم عقلی و نقلی را به پایان رسانید و بعد به درس و تدریس اشتغال ورزید[4]. شیخ عبدالحق در سال ۶-۹۹۵ هـ/۸-۱۵۸۷ م به مسافرت پرداخت و به حرمین شریفین رفت.

جلال‌الدین محمد اکبر پادشاه غازی در سال ۳-۹۸۲ هـ/۱۵۷۵ م عبادت خانه‌ای را بنا کرد که از نظرِ شیخ عبدالحق این عبادت خانه برای بازی کردن با دین اسلام بنا شده

۱- اخبارالاخیار فی اسرارالابرار، ص ۲۹۱.

۲- "والدم را به عنایت مخصوص ساخت و خرقهٔ خلافت پوشانید و مثال خلافت تا چند روز بخط خاص خود مسوّده کرد". اخبارالاخیار، ص ۲۹۸.

۳- می‌فرمود که آن بغلبهٔ شوق در یک روز گفته شده است و باز هرگز برآن عبور نیفتاده". مأخذ همان.

۴- "چون عمرش بعشرین رسید از پایهٔ تحصیل بدرجهٔ تدریس برآمد و چندی هنگامهٔ افاده گرم داشته، پای طلب بادیه پیمای سفر حجاز گردید". پادشاه‌نامه، عبدالحمید لاهوری، ص ۲-۲۴۱.

بود لذا همه کارهایی که مربوط به عبادت خانه بود، برای شیخ عبدالحق اهمیتی نداشت، ضمن اینکه برای اکبر شاه محضر نامه‌ای توسط مُلّا مبارک ناگوری در ماه رجب ۹۸۷ ه/ ژوئن ۱۵۷۹ م تهیه گردید که دارای متن ذیل می‌باشد:

"غیر ذلک من الشواهدالعقلیه والدلائل النقلیه قرارداده، حکم نموده‌اند که مرتبهٔ سلطان عادل عندالله زیاده از مرتبهٔ مجتهد است و حضرت سلطان الاسلام وکهف الانام، امیرالمؤمنین، ظل الله علی العالمین ابوالفتح جلال‌الدین محمد اکبر شاه غازی خلدالله ملکه ابداً اعدل و اعلم و اعقل بالله‌اند"[1].

از این جهت او در ماهِ رمضان سال ۹۹۵ ه/۱۵۸۷ م به مکه رفت و علم حدیث، تصوف، فقه حنفی و حقوق العباد را از استاد و پیر کاملش (شیخ عبدالوهاب متقی) فراگرفت[2]. طیِ دورانِ اقامت در مدینه منوّره، شیخ عبدالحق چهار مرتبه به زیارت روضهٔ رسول خدا مُشرف گردید و قصیده‌ای ساخته و در آنجا خواند که مطلع آن بدینقرار است:[3]

بیا ای دل دمی از هستی خود ترکِ دعوی کُن

میفکن چشم بر صورت نظر در عینِ معنی کُن

شیخ عبدالحق محدث دهلوی در سال ۱۵۹۱ م به هند بازگشت و درس گاه اسلامی را در دهلی براه انداخت.

در دوران زندگی شیخ هشت حاکم بر تختِ دهلی فرمانروائی کردند ولی شیخ مذکور فقط اکبر، جهانگیر و شاهجهان را در زندگی خویش از نزدیک دیده بود و در زمانِ سلطنت اکبر پادشاه هیچ وقت به دربار وی نرفت و در زمان پادشاهی جهانگیر شیخ عبدالحق برای تبلیغ دین به دربار رفت. توکّل شیخ چنان جهانگیر را تحت تاثیر خود

۱- منتخب التواریخ، ج ۲، ص ۲۷۱-۲۷۲.
۲- اخبارالاخیار فی اسرارالابرار، ص ۲۶۳-۲۶۴.
۳- همان، ص ۳۶۷.

قرارداد که او مطیع شیخ گشت[1] و دیهی به نام دبکروالاه به شیخ عبدالحق اعطا کرد. شیخ حدوداً نود و چهار سال زندگی کرد و در سال ۵-۱۰۵۴ ه/۱۶۴۵ م رحلت نمود و طبق وصیت خود درکنار حوض شمسی دفن شد. شیخ عبدالحق محدث دهلوی چنانکه رسم آن دوره بود کتابخانه‌ای شخصی داشت که دارای کتابهای زیادی بود. متأسفانه کتابخانهٔ شیخ به دنبال حملات مرهتاها و جاتها به دهلی در قرن هیجدهم میلادی برباد رفت[2].

شیخ عبدالحق بیشتر زندگی خود را در تصنیف و تألیف سپری کرد. فهرست چهل و نه کتاب شیخ در رسالهٔ او مُسمّیٰ به «تألیف قلب الالیف بذکر فهرس التوالیف» که خود او تألیف کرده، آمده است. پس از آن شیخ تقریباً پانزده کتابِ دیگر هم نگاشته است که تعداد تصانیف شیخ نزدیک به شصت می‌رسد. تصانیف شیخ عبدالحق را به اعتبار فن و موضوع می‌توان تحت عناوین زیر ترتیب داد:

۱- تفسیر (سه کتاب)
۲- تجوید (کتاب)
۳- حدیث (سیزده کتاب)
۴- عقاید (یک کتاب)
۵- فقه (سه کتاب)
۶- تصوف (ده کتاب)
۷- اخلاق (چهار کتاب)
۸- فلسفه (یک کتاب)
۹- منطق (دو کتاب)
۱۰- تاریخ (سه کتاب)
۱۱- نحو (دو کتاب)
۱۲- خطبات (یک کتاب)
۱۳- مکاتیب (دو کتاب)
۱۴- سوانح و حالات زندگی (چهار کتاب)
۱۵- سیره و تذکره (هفت کتاب)
۱۶- اعمال و اوراد (پنج کتاب)

این ده نفر از جملهٔ دوستان صمیمی محدث دهلوی بودند:

۱- مجدد الف ثانی (ف: ۱۳ نوامبر ۱۶۲۴ م).

۲- شاه ابوالمعالی متخلص به غربتی (ف: ۱۶۱۵ م).

۱- اخبارالاخیار فی اسرارالابرار، ص ۱۵۰.
۲- حیاتِ شیخ عبدالحق محدث دهلوی، ص ۱۰۵.

۳-محمد غوثی شطّاری (ف: ۱۵۶۳ م).

۴-شیخ ابوالفیض فیضی (ف: ۶ سپتامبر ۱۵۹۵ م).

۵-میرزا نظام‌الدین احمد بخشی (ف: ۱۵۹۴ م).

۶-مُلاّ عبدالقادر بدایونی (ف: ۲۷ ژوئن ۱۵۹۶ م).

۷-عبدالرحیم خان خانان (ف: ۱۷ آوریل ۱۶۲۷ م).

۸-شیخ عبدالله نیازی.

۹-نواب مرتضی خان شیخ فرید (ف: ۱۶۱۶ م).

۱۰- میر سید طیب بلگرامی.

شیخ عبدالحق محدث دهلوی سه پسر داشت که عبارتند از شیخ نورالحق، شیخ علی محمد و شیخ محمد هاشم. شیخ نورالحق فرزند ارشد شیخ عبدالحق بعد از وفاتِ پدر بر مسندِ ارشاد نشست. خود شیخ عبدالحق، شیخ نورالحق را «وجودِ ثانی خود» گفته است، شیخ نورالحق در علم و فضل ممتاز بود و شعر می‌سرود و تخلصش نیز مشرقی است، این بیت از اوست:

با آنکه مشرقی همه تن دیده چون گل است

با هیچکس چون چشم حباب آشنا نبود

شیخ عبدالحق محدث دهلوی در تذکرهٔ اخبارالاخیار فی اسرارالابرار همه مشایخ وقت را به اعتبار دوره‌های زندگی آنها بر سه طبقه منقسم کرده است:

طبقهٔ اوّل: از خواجه معین‌الدّین چشتی اجمیری تا شیخ فخرالدّین مشتمل بر احوال بیست تن.

طبقهٔ دوّم: از بابا فریدالدّین گنج شکر تا مولانا احمد حافظ مشتمل بر چهل و سه تن.

طبقهٔ سوّم: از شیخ نصیرالدّین چراغ دهلی تا مولانا احمد بحتی مشتمل بر صد و نود و نه تن.

بعد ازین سه طبقه چهارده مجذوب را ذکر نموده است که آغاز آن از شیخ ابوالغیب بخاری است و به سبحان مجذوب تمام می‌شود. در آخر احوال پنج زن که‌همه صالحه و

در عین حال مجذوب وقت بودند، هم داده شده است. نخستین آنها بی بی ساره و بی بی اولیا آخرین است.

اگرچه در چند نسخهٔ چاپی اخبارالاخیار دو یا سه صفحه دربارهٔ احوال مجدد الف ثانی آمده است، لکن در این باره پرفسور خلیق احمد نظامی در کتاب خود حیات شیخ عبدالحق محدث دهلوی می‌نویسد که مطالب این صفحات با سبک نگارش مؤلف کتاب هیچ مطابقت ندارد.

بعد از مطالعهٔ اخبارالاخیار چنین به نظر می‌رسد که شیخ درین تذکره اصلاحاتی هم کرده است، به طور مثال درباره کوائف شیخ الله دیا که یکی از مریدان شیخ سعدالدّین خیرآبادی بود، شیخ نوشته است: "همدرین سال که نهصد و نود و سه است وفات یافت". بعد از نوشتن این عبارت، شیخ عبدالحق ملاقات خود را با شیخ وجیه‌الدّین علوی گجراتی ذکر کرده است که در سال نهصد و نود و شش صورت گرفت. در تذکرهٔ مذکور شیخ دربارهٔ ولادت و وفاتِ بیشتر صوفیان و مشایخ و همچنین دربارهٔ قبور ایشان هم اطلاعاتی فراهم نموده است.

شیخ اسم آثار عرفا را هم آورده است و دربارهٔ آنها توضیح می‌دهد. چنانکه دربارهٔ رسالهٔ «مفتاح الاسرار» که تألیف مولانا سماءالدّین است، توضیحاتی داده و موقعیت آن را در ادبیات عرفانی تعیین نموده است[1]. شیخ در ضمن احوال بعضی مشایخ جنبه‌های منفی را هم ثبت نموده است. چنانکه دربارهٔ احوال شیخ محمد ترک نارنولی همین روش را در پیش گرفته است. او در مورد شیخ تاج‌الدین شیر سوار می‌نویسد که[2]: "مرید شیخ قطب‌الدّین مُنوّر، هانسوی است که در کوهستانِ نارنول است. ریاضات شاقه کشید،

۱- دربارهٔ شیخ عبدالله شطاری نوشته است: "وفات او در سنه (؟) و قبر او درون قلعه مندواست". اخبارالاخیار، ص ۱۶۷.

۲- "بعضی از صلحا آواز تلاوت قرآن از قبرهای ایشان شنیدند که بطریق ورد می‌خواندند". اخبارالاخیار، ص ۴۸.

کار خود به مجاهده بجایی رسانید که دام و دد مسخر او شدند و هوش و طیور با اوانس گرفتند. چنین می‌گویند که چون وی میخواست که به زیارت پیر خود به جانب هانسی برود، شیری را از بیشه می‌گرفت و بروی سوار می‌شد و ماری بر دست می‌کرده، متوجه مقام پیر می‌شد. چون نزدیک مقام پیر می‌رسید، شیر و مار را رها می‌کرد".

شیخ عبدالحق در ذکر شیخ عبدالقادر جیلانی که خود وی وابسته به طریق عرفانی او بود، بهترین سبک نگارش خود را آشکار کرده است، همچنین شرح احوال شیخ علی بن حسام‌الدّین، را تقریباً در سیزده صفحه نوشته است. او دربارهٔ وفات علی بن حسام‌الدّین نوشته است که: "در وقتِ رحلت سرِ مبارک ایشان بر زانوی فقیر بود". شیخ در این ضمن دوهرهٔ (بیتی) اردو را هم نقل کرده است[1]:

یون مل رهئے جیون دوده بتاتا   باتا   کے   برم   سهیلی   سُن

شیخ عبدالحق جغرافیای بعضی شهرها و شهرکها را هم اجمالاً بیان کرده است، برای مثال دربارهٔ اسم شهر ناگور می‌نویسد[2]: "اسم قدیم این شهر «توانگر» بود ولی از طرف تُرک اسم شهر تبدیل شد. همچنین وی اطلاع داده است که برهان‌پور به نام شیخ برهان‌الدّین منسوب شده است. در ضمن گزارش احوال بعضی عرفا، محدّث دهلوی به پیش آمدهای تاریخ اشاره نموده که حایز اهمیت هستند. او دربارهٔ شیخ صوفی بدهنی و خواجه قطب‌الدّین می‌نویسد که چنگیز خان اینها را دستگیر کرده بود[3]".

شیخ عبدالحق در تکمیل تذکرهٔ خود از ملفوظات نظام‌الدّین اولیا (فوائدالفواد)، خواجه نصیرالدین محمود چراغ دهلی (خیرالمجالس) وغیره به طور دامنه داری استفاده کرده است. تا حال اخبارالاخیار پنج مرتبه به ترتیب زیر به زیور طبع آراسته شده است:

۱- مطبع محمدی، دهلی، ۱۲۸۳ هجری.

۲- مطبع مجتبائی، دهلی، ۱۳۰۹ هجری.

۱- اخبارالاخیار، ص ۱۲۹.   ۲- همان، ص ۲۷۲.

۳- همان، ص ۲۶۵.

۳-مطبع مسلم، دهلی، ۱۳۲۸ هجری.

۴-مطبع مجتبائی، دهلی، ۱۳۳۲ هجری.

۵-مطبع رحیمیه، دیوبند، ۱۳۹۸ هجری.

فهرست نسخه‌های خطّی اخبارالاخیار در موزه‌ها و کتابخانه‌های هند و بیرون از هند وجود دارند که عبارتند از:

۱-موزهٔ بریتانیا (چارلس ریو) ج ۱، شمارهٔ نسخهٔ خطّی OR217؛ نستعلیق، ۱۲۶۰ هـ/ ۱۸۴۴ م.

۲-کتابخانهٔ مولانا آزاد، دانشگاه اسلامی علیگره، شمارهٔ نسخهٔ خطّی $\frac{۹۲۰}{۹۸}$، نستعلیق، ۱۱۶۸ هـ/۵-۱۷۵۴ م.

۳-ایشیاتک سوسائتی، بنگال (کلکسیون کرزن، تصوف XI سی)، ایوانف شمارهٔ نسخهٔ خطّی ۲۵۸ (D-20) نستعلیق، ۱۲۶۰ هـ/۱۸۴۴ م.

۴-کتابخانهٔ هردیال، دهلی، شمارهٔ نسخهٔ خطّی ۳۶۳، نستعلیق، ۱۱۲۸ هـ/۶-۱۷۱۵ م.

۵-کتابخانهٔ موزهٔ سالار جنگ، حیدرآباد، مجلد دوّم محمد اشرف، نسخهٔ خطّی T.S.494 نستعلیق، سال ۱۰۸۰ هـ/۱۶۶۹ م.

✲ ✲ ✲

نگاهی به احوال و آثار خواجه میر درد

○ دکتر سیّده خورشید فاطمه حسینی
دانشگاه دهلی، دهلی

خواجه میر درد از سادات حسینی است[1]. وی در سال ۱۷۲۰ میلادی در دهلی چشم به جهان گشود. سلسلهٔ نسبش از طرف پدر به حضرت بهاءالدّین و از طرف مادر به سیّد عبدالقادر جیلانی می‌پیوندد. تحصیلات مقدماتی را از پدر خود خواجه محمّد ناصر عندلیب که از عرفای روزگار بود فراگرفت و پس از آن قرآن و حدیث و فقه و تفسیر آموخت و در موسیقی نیز تسلّط داشت.

خواجه میر «درد» تخلّص می‌کرد و جدّ او حضرت شاه محمّد «گُل» را به عنوان تخلّص خود برگزیده بود.

درد در سخنوری شخصیتی برجسته و معروف بود و در سن بیست و دو سالگی راه سلوک در پیش گرفت: "فقیر یک چند در عنفوان جوانی به صورتِ دنیاداری گرفتار ماند... و هنوز عالم جوانی باقی بود که دست از این عالم فانی و بی‌ثبات کشید و در سن بیست و نه سالگی لباس درویشانه پوشید"[2].

وی اگرچه به خانواده عشق و علاقه داشت، ولی برای طلب معرفت، دنیا را ترک گفته گوشهٔ عزلت اختیار کرد. این صوفی وارسته، دل مردم را خلوت گاه خدا می‌دانست و

۱- چنانکه خود وی اظهار می‌دارد: حضرت خواجه بهاءالدّین نقشبند قدس سره العزیز که از سادات حسینی صحیح النسب‌اند به یازده واسطه جد پدری بنده‌اند. علم الکتاب، خواجه میر درد، مطبع القاری، دهلی، ۱۳۰۸ هـ، ص ۸۴.

۲- نالهٔ درد، خواجه میر درد، نالهٔ ۲۸۹، ص ۵۸.

به جای دل آزاری و دل شکنی، دل‌جویی و دلداری را اصول زندگی می‌شمرد و طالبان راه حقیقت و تشنگانِ بادیهٔ معرفت را به زلالِ عرفان سیراب می‌ساخت و در شعرگویی مضمون‌های صبر و توکّل، استغنا و تقدّس را که خود به ارث برده بوده، رونق می‌بخشید. او مردی با احساس و عاطفه بود و حالت عرفان، محسوسات شوق، ایفای عبودیت و مرحله‌های عرفانی در آثار وی دیده می‌شود.

روزگار خواجه درد در تاریخ هند دوره‌ای است که امپراتوری گورکانی هند رو به سوی انحطاط گذارده بود. کشور در شرایطی بحرانی قرار داشت، و اوضاع پایتخت آشفته و فساد سیاسی سراسرِ کشور را فراگرفته و راه چاره را مسدود ساخته بود. فقر و بیماری و بی‌خانمانی ساکنان دهلی را دامنگیر خود ساخته بود. عاقبت به علّت عدم سرپرستی شاهان، شاعران، نویسندگان و هنرمندان معاصر، خواجه میر درد دهلی را ترک گفته و به لکهنو رفتند. ولی این عاشقِ دهلی علی رغم عدم غمخواری دوستان، و همجواری عزیزان، خاک دهلی را رها نکرد. کوچه‌های دهلی حسرتناک، مهجوری بزرگان دردناک، خورشید و ماه بی‌نور و گردش صبح و شام پُرسوز می‌نمود. غرض اینکه بی‌اقتداری شاهان و انجام پرعبرت ایشان، رونق و شادمانی این شهر را ازبین برده بود. درد می‌نویسد: "شهر مبارک دهلی...، عجب گلستانی بود و حالا پامال خزان حوادث زمانه گشته و طرفهٔ انهار و اشجار آبادیهای مردمان هر جنس داشت و اکنون تاراج صدمات دهر شده بهر وجه در تمام روی زمین چون روی محبوبان مهوش مانند سبزه خط ایشان، دلکش بود":

دهلی که خراب کرده اکنون دهرش	جاری شده اشک‌های به جای نهرش
بودست این شهر مثلِ روی خوبان	چون خطهٔ بتان بود سواد شهرش[1]

*

۱- ذکر و فکر، ص ۲۲۹.

این اهل زمانه دردناکم کردند — بی‌هیچ عبث عبث هلاکم کردند
از چار طرف غبار دلها چندان — برخاست که زنده زیر خاکم کردند[1]

درد از دید تذکره نگاران

خواجه میر درد از لحاظ معنی آفرینی و بلندی خیال، حقیقت طرازی و دل آویزی کلام به نظر تذکره نگاران قدیم و نقادان جدید یگانه است. مثلاً سراج‌الدّین علی خان آرزو خواجه را به بزرگواری ستوده و می‌گوید که او «جوانی است خیلی صاحب فهم و ذکاء»[2].

میر حسن دهلوی درد را از عرفای عالی مقام و فقهای ذوی‌الاحترام می‌دانست و از نظر عرفانی او را ستایش کرده حتّی شاعری را دون شان او دانسته است[3].

دیگران نیز او را به صفات گوناگون وصف کرده‌اند. او از دید مصحفی، جامع جمیع فنون غریبه[4]، شهسوار معرکه سخن دری[5]، خوش مقال و صاحب فضل[6]، مرکز دایرهٔ اهل کمال[7]، کلامش دلچسب و مقامش بلند[8]، فضیلت را با شاعری جمع کرده[9]، شعر هندی و فارسی متصوفانه خوب می‌گفت[10]، شعرش شورانگیز[11] و کلامش پرسوز[12] نیز

۱- درد دل، درد ۱۸۹، ص ۱۸۱.

۲- مجمع النفایس (تذکرهٔ شعرای فارسی)، عابد رضا بیدار، کتابخانهٔ خدا بخش، پتنا، ص ۴۶.

۳- تذکرهٔ شعرای اردو، میر حسن دهلوی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۰م، ص ۷۰-۶۶.

۴- تذکرهٔ هندی، غلام همدانی مصحفی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۳۳م، ج ۲، ص ۹۲.

۵- ذکر و فکر، خواجه میر درد، مرتب قدیر احمد، یونین پریس، دهلی، ۱۹۶۴م، ص ۳۴.

۶- همان، ص ۳۶.

۷- گلشن سخن (ذکر و فکر)، خواجه میر درد، مرتب قدیر احمد، ص ۴۳.

۸- بزم سخن، سیّد علی حسن خان، مفید عام پریس، آگره، ص ۴۸.

۹- مظاهرالاسرار، عبدالرزاق یمینی، ص ۱۶۱.

۱۰- جام جهان نما، شوق رامپوری، به حوالهٔ ذکر و فکر، ص ۳۶.

۱۱- چمنستان شعراء لچهمی نراین شفیق، مرتبه عطا کاکوی، مطبع دی‌آرت پریس، سلطان گنج، پتنا، ۱۹۶۸م، ص ۷۵.

۱۲- ذکر و فکر، ص ۳۴.

رباعیات و غزلیات ریخته هم درد آمیز[1] و گفتارش از رکاکت و اغلاط پاک[2] است.

فراق دهلوی میان ثناءالله از شاگردان خواجه بود[3].

از خواجه میر درد آثاری بر جای مانده است که نمایانگر رازهای سربستهٔ عرفانی و تجربه‌های شخصی وی است. در این معرفی کوتاه جایگاه والای آثار او از نظر ارزشی بر ارباب بصیرت و معرفت عرضه می‌گردد.

آثار خواجه میر درد

۱- اسرارالصلاة: رساله‌ای است که مؤلّف فصلهای آن را به عنوان «سرّ» نامیده است. در این اثر خواجه هفت ارکان نماز را در هفت سر مطرح کرده است. هر باب اسراری است که بر قلب خواجه منکشف شده و او تمام آن اسرار را برای عارفانِ حق بر صفحهٔ کاغذ نگاشته است. خودش می‌نویسد: "نکات صلاة و راز نماز بقدر حوصله بر این فقیر منکشف گردانید... و این رساله را مسمّی به اسرارالصلاة گردانید و بجای فصل لفظ «سرّ» مقرر نمود"[4].

در سن پانزده سالگی رسالهٔ اسرارالصلاة را در عشرهٔ اخیر رمضان المبارک در حالت اعتکاف نوشت[5].

واردات

چون به سنّ ۳۹ سالگی رسید کتابی به نام واردات نوشت. او می‌نویسد: «و سی و نه ساله بود که صحیفهٔ واردات تسوید کرده»[6]. این کتاب مجموعهٔ یک

۱- ذکر و فکر، ص ۳۲.

۲- گلشن بی‌خار، نواب مصطفی خان شیفته، ۱۲۴۸ هـ/۱۸۳۲ م، ص ۶۷

۳- تذکرهٔ گلزار ابراهیم و گلشن هند، ابراهیم علی خان، Union Printing Press، دهلی، ص ۷۳.

۴- اسرارالصلاة، خواجه میر درد، مخطوطهٔ ۱۲۶۹، ص ۵

۵- دیباچهٔ رسایل اربعهٔ درد، ص ۲؛ دیباچهٔ اسرارالصلاة، ص ۵

۶- دیباچهٔ نالهٔ درد، ص ۲.

صد و یازده وارد است. هر وارد عنوانی دارد. مثلاً وارد اوّل «فاتح الواردات»، وارد دوّم «نورمن الله» وغیره. علاوه بر این واردات، دیباچه و خاتمه نیز دارد و یک صد و یازده رباعی را در خود گنجانیده است. همهٔ این رباعی‌ها مراحل راه سلوک را نشان می‌دهد، از جمله صبر و استغنا، فنا و بقا، جبر و اختیار وغیره.

علم الکتاب

این اثر خواجه درد بسیار بزرگ و ضخیم بوده و مشتمل بر ۶۴۸ صفحه است. در این باره خواجه در آثار خود ذکر کرده است که «واردات دو شهپر پرواز علم الکتاب است»[1]. این اثر خواجه کلید طریق محمدیه است.

او می‌نویسد:

"و بعد تتمیم رسالهٔ واردات که مختصر و موجز است در تحریر شرح آن که علم الکتاب دارد و کتاب مبسوط است مشتمل بر یک صد و یازده رساله"[2].

«درین علم الکتاب کدام امر است که مذکور نیست و یا چه چیز است که مسطور نه»[3].

نالهٔ درد

نالهٔ درد، آه سرد، درد دل، و شمع محفل چهار رساله است که به نام رسالهٔ اربع شهرت دارد. نالهٔ درد اوّلین رساله‌ای است که در سنهٔ ۱۱۹۰ هـ به پایان رسید. این رساله در بیان عشق و محبّت و نمودار طریق معرفت است که به سیصد و چهل و یک فصل (۳۴۱) تقسیم شده است و هر فصل به نام «ناله» موسوم شده است و در آن چنین بیان می‌دارد: انسان دو مشت خاک را، نباید که برای زندگانی چند روزه که آغازش خوشی و انجامش ناکامی است مسرور شود. در نالهٔ خود می‌گوید هر چیز ضد خود دارد؛

۱- دیباچهٔ نالهٔ درد، ص ۳. ۲- نالهٔ درد، ص ۲.

۳- علم الکتاب، خواجه میر درد، مطبع انصاری، دهلی، ۱۳۰۸ هـ، ص ۲.

مثلاً غنچه‌ای که شگفته می‌شود روزی خواهد پژمرد و «هر شگفتگی را پژمردگی در کمین است و هر افروختگی را افسردگی و از آیهٔ قرآنی استدلال می‌آورده «لمن الملک الیوم لله الواحدالقهار» و در آخر هر موضوع یک رباعی خاص مربوط به آن می‌سراید:

هر دل که چو گل شگفت آخر پژمرد   طبعی که چو شعله گرم گردید افسرد
اینجا هر کس به طرز خاصی ای درد   پیدا شد و شاد گشت و غم خورد و بمرد[1]

این رساله‌های درد، منازل عرفانی را نشان می‌دهد. رسالهٔ مزبور حالتِ مقدماتی عشق است که درد گرفتار آن شده است و جز ناله قراری ندارد.

آه سرد

آه سرد رساله‌ای است در تصوّف و مثل نالهٔ درد مسایل عرفانی را مورد بحث قرار داده است. او در این رساله فصلها را «آه» نامیده است و تعداد آه‌ها موافق اعداد اسم پدرش ناصر است. آه سرد احساسات تیرهٔ درونی و بی‌مهری ابنای روزگار است که قلبش را سوزانید و آن گیر و دار رنجها که گریبانگیر خواجه بود در کلامش پدیدار است او خودش می‌نویسد: «آه کلام من همه درد آموز است که درد تخلّص این نمود... آهی است دال بر ریش و خستگی».

از دولت عشق رنگ زردی دارم   در سینه و دل داغی و دردی دارم
وز بهر بیان حال شوریدهٔ خویش   یک نالهٔ درد و آه سردی دارم[2]

دوّمین رسالهٔ آه سرد جذبهٔ عشقِ الهی را بیان می‌کند و سوز درونیش همه جا با اوست. درد از دنیا کناره می‌کشد و احساس می‌کند که هیچ کس در دنیا به‌کام دل نرسید. اگر کسی به ظاهر مقصود می‌رسد همان ناکامی است پس درد نصیحت می‌کند که دنیا را ترک گفته، در گوشهٔ قناعت ساکن باش.

۱- نالهٔ درد، خواجه میر درد، مطبع شاهجهانی، بهوپال، ۱۳۱۰ه، نالهٔ ۱۰۵.
۲- آه سرد، خواجه میر درد، آه ۱، ص ۷۲.

دواند هر طرف تا کی ترا پای طلب اینجا

ز دنیا آستین افشان و دست شهپرش بشکن

درد در جای دیگر می‌نویسد که اگر «آه» و «ناله» تأثیر ندارد مثل نالهٔ جرس است پس برای تأثیر درد «بسیار شکسته دلها در راه طلب و شوق» و «بی‌شمار جان کنی‌ها در طریق وجد و ذوق» باید.

باید اندرین ره این چنین بیهوده نالیها

دل نالان خون را چون دل من ای جرس بشکن[1]

*

سرمایهٔ خوشی بود ای درد گریه‌ام　　دارم نشاط بخش چو مینا گریستن[2]

این منزل دومین درون‌گرایی درد صاحب دلان را می‌گریاند و می‌نویسد که شعرگویی وی شیوهٔ اظهار معرفت است:

هر حرف شوق نامهٔ من گریه آورست　　از بس چو خامه کرده‌ام انشا گریستن[3]

درد دل

درد دل فلسفه‌ای است مبنی بر تخیل و فکر والای درد. وی در این رساله مسایل عرفانی را موشکافی می‌کند. آیات قرآنی و اشارات گوناگون به‌احادیث نبوی که در سخن وی وجود دارد، کلام او را حکیمانه‌تر می‌سازد. درد تمامی مقدرات حوادث و پدیده‌ها و سایر وجودها را به حق نسبت می‌دهد. او در همه چیز می‌خواهد تجلّی حق را بیند و جز عشق ذات واحد، نیازی به چیز دگر احساس نمی‌کند. درد همچون عارفان کامل و سالکان واصل از خدای خود عاجزانه می‌خواهد که چشم دلش را روشن کند تا راز «فاینما تولّوا فثمّ وجه‌الله» منکشف گردد و سرّ «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم» را مشاهده کند و در عین حال صدایی که به‌گوش می‌آید جز «و اذا قضی امراً فانما یقول له

۱- آ، ۲۷۵.　　۲- آ، ۲۸۴، ص ۲-۱۲۱.　　۳- آ، ۲۷۹، ص ۱۲۱.

کن فیکون» و «انت سمیع البصیر»[1] باشد:

غیر او در هر دو عالم هیچ ننماید مرا هر کجا من می‌روم او پیش می‌آید مرا[2]

ای رشک بهار در هوای کویت هر سو رفتم همان گذشتم سویت

از هر گل این باغ به چندین صورت دیدم روی تو و شنیدم بویت[3]

درد دل رساله‌ای است که سالک از وادی‌های گوناگون عشق می‌گذرد و در حالت اتصال غرق می‌شود و حالتِ معامله وصل آن عاشق خسته جان را به سوی اصل امیدوار می‌کند و آهسته آهسته در مقام حیرت که منتهای مرتبهٔ معرفت است چنان حیران می‌شود که بیرون از خود نگاه به طرفی نمی‌افکند:

مراهم وعده وصل تو باری زنده می‌دارد

که هر کس می‌نماید زندگانی بر امید اینجا

مثال آینه‌ای، درد حیرت عالمی دارد

گشادم چشم حیران و جهانی شد پدید اینجا[4]

در این رساله درد حالتِ سکر را نشان می‌دهد و از وضع زاهدانه و از پارسایی عامیانه خاطر بر می‌کند و جاهلانه حرف نمی‌زند، چنانکه می‌گوید:

به دست ساقی بدمست بسکه افتادیم سلام ما برسانید پارسایی را[5]

درد آیات قرآنی و عبارات عربی را زیاد به‌کار بُرده و مثلِ مجذوب به نظر می‌آید و می‌گوید: "به خدا ما عرفناك حق معرفتك یا من انت المعروف فی کل زمان و المقصود فی کل اذهان و المذکور علی کل لسان و ما عبدناك حق عبادتك یا من انت المعبود فی کل مکان والمقصود و کل یوم انت فی شأنٍ سبحانك لا اله الا انت الرحیم الرحمن لا احصی ثناءً علیک انت کما اثنیت علی نفسك یا حنان لك الملك ولك الحمد و بك نستعین و علیك التکلان"[6]. در نظر وی طلب علم طلب علم باطن است و چون بنده گنه‌گار در بارگاه الهی ایستاده پوزش گناهان را می‌طلبد و باوجود بی‌مایگی انتظار رحم از رحمان رحیم دارد.

۱- درد ۳، ص ۱۳۸. ۲- نالهٔ درد، ص ۱. ۳- همان، ص ۵۳.

۴- درد ۱۲، ص ۱۳۸. ۵- همان. ۶- درد ۱۷، ص ۳۹.

شمع محفل

آخرین رسالهٔ این مجموعه که وی در کبرسن نوشت؛ هنگامی بود که احساس کرد منزل جاودانی‌اش قریب و پیمانهٔ عمرش لبریز است. راستی در این رساله جز کشف و الهام چیزی نبود که بر دلش منکشف شد. خواجه پیش‌گویی کرد که وقتی پدرش نالهٔ عندلیب را نوشت عمرش سرآمد و فوت کرد، مثل پدر وقتِ مرگ من نزدیک است[1] و همین شد که بعد از اتمام رساله واصل به حق گردید. وی در شمع محفل مثل رسالات قبلی فصلها را نور نامیده است و تعدادشان ۲۴۱ است و شرح دل درد است. در این رساله کشمکش نفس را بیان می‌کند عیب‌ها را آشکار می‌کند و بنابر ناتوانی نفس و آسیبی که به او رسیده از خجالت و ندامت سرافگنده و امیدوار رحمتِ خداوندی است و یقین دارد که هر چند نامهٔ اعمال سیاه و تقصیر بندگان زیاد است ولی آن ذات واحد به تصدّق شفیع محشر، تقصیر بندگان را عفو خواهد کرد:

از گریه بس که نامهٔ اعمال شسته‌ایم　　　پاک است روز حشر سراپا حساب ما[2]

مثنوی

در بساط ما همان لطف شماست　　　طاعت و عصیان ما جمله خطاست

بیشتر مختار هستی ای کریم　　　ما گنهکاریم تو رب کریم[3]

درد، دنیا و حرص دنیا را به سراب تشبیه می‌کند. هر کس بیش از تقدیر نمی‌یابد. درد، تقدیر و تدبیر را از یکدیگر جدا نمی‌کند و یقین دارد که باوجود طلب و جستجو چیزی به دست نمی‌توان آورد. بدون امر الهی «از دست تدبیر هیچکس هیچ نمی‌آید به ناخن سعی کس هیچ مشکلی نمی‌گشاید». او دولت و ثروت دنیاوی را زشت می‌پندارد و خاطر جمع و دل باصفا پیش او از گنج قارون کم نیست:

۱- شمع محفل، خواجه درد، ص ۳۲۰.　　۲- نور ۱۶، ص ۲۳۲.

۳- درد ۳۱۵، ص ۲۱۵.

در نگاه ما فقیران گنج قارون هیچ نیست

درد هر گه خاطر ما جمع شد گنجینه است[1]

غرض این رساله باوجود جذب و عرفان مایۀ محرومی و بی‌بضاعتی یک عارف را بیان می‌کند.

دیوان فارسی

عرشی رام‌پوری در دستورالفصاحت می‌نویسد که دیوان او بسیار ضخیم و شامل غزلیات و رباعیات و مخمس است. روزی درد هزار و پانصد شعر خود راکه رباعیات هم جزو آنها بود، انتخاب کرد و بقیه را پاره کرد و به آب شست. هر چه از دست روزگار باقی ماند همان دیوان است، و نیاز به معرّفی ندارد. این دیوان در سال ۱۱۹۹ هـ به پایان رسید و در مطبع انصاری چاپ شد[2]. کلام گرچه مختصر است ولی سراسر منتخب و پُر از معرفت است. می‌گوید:

بر سر کوی توام یکبار می‌باید گریست ابر تا داند که این مقدور می‌باید گریست

نی دوایی راست می‌آید، نه جان هم می‌رود درد بر حال من بیمار می‌باید گریست[3]

در مطالعۀ شعر درد آنچه نخست جلب نظر می‌کند تصوف است مطلبهای صوفیانه را در رباعی به سبک ابو سعید ابوالخیر آورده است و راستی بسیار شسته و رفته است و گنجینۀ اسرار و رموز است شعرهای عاطفی چون آب روان است و این مهمترین جنبۀ شعری وی است. درد وقتی از عشق سخن می‌گوید مثل تابلو منظره را پیش خواننده مجسّم می‌کند:

چه گویم شب چنان در انتظار او بسر بردم

گهی گوشی بر آوازی نگاهی سوی درگاهی

۱- نور ۸۹، ص ۲۵۲. ۲- دستورالفصاحت، خلیل الرحمٰن داوودی، ص ۶۵.

۳- درد دل، درد ۹۲، ص ۱۵۷.

درد، فلسفهٔ آفرینش را در اشعار خود نظم کرده و می‌گوید که انسان اشرف مخلوقات است و باید پاکیزگی نفس و خیال را در نظر داشت. وی در مورد ارزش انسانی مضامین گوناگون و احساسات و اندیشه‌های خویش را در قالب رباعی این‌گونه به نظم در آورده است:

انسان که جناب او جناب عالی است　　ای درد عجب درگه فارغ بالی است

در بزم خیال او که رشک خلد است　　چون آینه جای هر که آمد خالی است

درد نمی‌پسندد که انسان از بام کمال خلقت مایل به زوال باشد. می‌گوید:

انسان که اخیر شد ز حیوان و نبات　　اکمل گردید از همهٔ موجودات

حاصل ز تنزل نبود غیر عروج　　حق خوانی اگر رفیع الدرجات

پیری اگرچه فصل خزان است، حالت یأس و پژمردگی دارد و غم انگیز است، ولی نزد درد نشاط‌آور است و باعث نجات غم روزگار است شباب و پیری را این گونه توضیح می دهد:

رسید موسم پیری غم زمانه نه ماند　　برای طول امل حرص را بهانه نه ماند[1]

درد، در غزل هم قدرت خاصی داشت و در معاملات عشق، معشوق وی حقیقی است. درد، بر وزن غزل حافظ غزلی سروده است و کوشش کرده که هر بیت دارای همان مطالب باشد. کلام حافظ موسیقی دارد، غزل درد آن نغمه و آهنگ غزل حافظ را ندارد ولی از لحاظ معنایی مطلع درد نازک خیالی و لطافتِ شعری دارد.

حافظ:

الا یا ایها الساقی ادرکأساً و ناولها　　که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکلها

خواجه میر درد:

بیا ساقی که چرخ دون مکدر کرد محفلها

اگر دست سبو شوید غبار خاطر دل‌ها[2]

۱- نالهٔ درد، ص ۴۳.　　۲- آه سرد، ص ۸۱.

به جام ما سبکباران بزودی می بده ساقی
حباب آسا هواداران تو، بستند محمل‌ها
غریق بحر توحیدم زاحوالم چه می‌پرسی
به رنگ زندگی در خویش کردم قطع منزلها
سحر پیر مغانم گفت چون خورشید اگر گویی
به‌یک جام از رخ عالم تمایم رفع حایل‌ها
سوار کشتی می‌شو که این دریای بی‌پایان
ندارد آه غیر از بیخودی ای درد ساحل‌ها

وفات خواجه میر درد

دربارهٔ تاریخ وفات خواجه میر درد تذکره نگاران متفق نیستند. معاصر خواجه میر درد هم در این باره مرتکب اشتباهی بزرگ شده، چنانکه همعصر وی بیدار در قطعهٔ تاریخ خود فوت او را در «شصت و شش» سالگی می‌نویسد. وی در خاتمهٔ شمع محفل نوشته است "عمر این سراپا قاصر نورالناصر نیز مطابق سن شریف آن جناب... شروع سال شصت و ششم هم عدد مبارک اسم الله با انجام رسید و چنانچه از اتفاقات" درد همان سال یعنی ۱۱۹۹ هـ به سن ۶۶ از این دنیای ناپایدار رحلت فرمود[۱]:

در کوی تو ای مونس جان می‌آیم تا جان باقی است بی‌گمان می‌آیم
گر شام، کشان کشان برندم زاین‌جا چو صبح شود باز همان می‌آیم[۲]

*

ای درد دمید صبح پیری برخیز که این وطن سرا نیست[۳]

۱- شمع محفل، ص ۳۳۰. ۲- درد دل، درد ۲۷۰. ۳- نالهٔ درد، ص ۶۵.

منابع

۱- علم الکتاب، خواجه میر درد، مطبع انصاری، دهلی، ۱۳۰۸ هـ.

۲- اسرارالصلاة، خواجه میر درد، نسخهٔ مولانا ابوالکلام آزاد، انستیتوی تحقیقات عربی، تونک، شمارهٔ ۱۲۶۹.

۳- نالهٔ درد، خواجه میر درد، مطبع شاهجهانی، بهوپال، ۱۳۱۰ هـ (از رسالهٔ اربعه).

۴- آه سرد، خواجه میر درد، مطبع شاهجهانی، بهوپال، ۱۳۱۰ هـ (از رسالهٔ اربعه).

۵- درد دل، خواجه میر درد، مطبع شاهجهانی، بهوپال، ۱۳۱۰ هـ (از رسالهٔ اربعه).

۶- شمع محفل، خواجه میر درد، مطبع شاهجهانی، بهوپال، ۱۳۱۰ هـ (از رسالهٔ اربعه).

۷- ذکر و فکر، قدیر احمد، اردو بازار، دهلی، مه ۱۹۶۴ م.

۸- دیوان درد، خلیل الرحمٰن داودی، مجلس ترقی ادب، لاهور.

۹- مشاهیر شعرای اردو کی فارسی شاعری، انیس ادیب، سرفراز آفست پریس، مئونات بهنجن (یو. پی.)، ۱۹۹۳ م.

۱۰-تذکرهٔ مجمع النفایس (تذکرهٔ شعرای فارسی)، عابد رضا بیدار، کتابخانهٔ خدابخش، پتنا.

۱۱-تذکرهٔ نتایج الافکار، محمّد قدرت الله گوپاموی، چاپخانهٔ سلطانی، بمبئی، پانزدهم دی‌ماه ۱۳۳۶ هش.

۱۲-تذکرهٔ مخزن نکات، شیخ قیام‌الدّین قایم، انجمن ترقی اردو، ۱۱۶۸ هـ.

۱۳-تذکرهٔ نکات الشعراء، میر تقی میر محمود الهی، دانش محل امین‌الدّین پارک لکهنو، ۱۹۷۹ م.

۱۴-تذکرهٔ ریخته گویان، سیّد فتح علی گردیزی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۳۳ م.

۱۵-تذکرهٔ هندی، غلام همدانی مصحفی، مرتبهٔ مولوی عبدالحق، انجمن ترقی اردو، دهلی، ۱۹۳۳ م.

۱۶-تذکرهٔ چمنستان شعرا، لچهمی نراین شفق، مرتبه عطا کاکوی، دی آرت پریس، پتنا، ۱۹۶۸ م.

۱۷-تذکرهٔ شعرای متغزلین، شیخ محمّد اسماعیل پانی‌پتی، مرتبهٔ نثار احمد فاروقی، کوه‌نور پریس، دهلی، ۱۹۵۶ م.

۱۸- گلشنِ بی‌خار، نواب مصطفی خان شیفته.

۱۹- گلشنِ همیشه بهار، مصنفهٔ نصرالله خان، انجمن ترقی اردو.

۲۰-تذکرهٔ شعرای اردو، میر حسن دهلوی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۰م.

۲۱-به حوالهٔ ذکر و فکر دستورالفصاحت، امتیاز علی عرشی، هندوستانی پریس، رامپور.

۲۲-آب حیات، آزاد، اسرار کریمی پریس، اله‌آباد، ۱۹۶۷ م.

۲۳-مردم دیده، عبدالحکیم حاکم، به اهتمام دکتر سیّد عبدالله، انتشارات پنجابی، ادبی آکادمی، چاپخانه دانشگاه پنجاب، لاهور، ۱۹۶۱ م/۱۳۳۹ شمسی.

بناهای یاد بود نجبای فارس در دهلی

○ دکتر سبهاش پریهار
مترجم: لطیف طالبی

در نظام‌الدّین دهلی در مجاورت مقبرهٔ همایون دو بنای یاد بود موجود است که یکی از آن دو به مسجد افسر والی و دیگری به افسر والا گنبد یا مقبرهٔ افسر معروف است (نگاه کنید به عکس‌های شماره ۱ و ۲). هر چند که مجاورت این دو بنا با مقبرهٔ عظیم



(۱) مسجد افسروالی، نظام‌الدین اولیا، دهلی (Afsarwali Masjid, Hzt. Nizamuddin, Delhi)

شاهی تا حدی از اهمیت آنها کاسته است، در عین حال در نوع خود از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند و نماهای زیبای همین دو مقبره موجب شد تا نقاشان انگلیسی قرن هیجدهم توماس و ویلیام دانیل را وادار سازد تا مجموعه‌ای از این نماهای شرقی را

به صورت عکسبرداری تهیه کنند[1].

ظفر حسن اولین محققی بود که در قرن بیستم دربارهٔ برخی از ویژگیهای معماری این مسجد و مقبره مطالبی نوشت[2] و تقریباً دو دهه بعد، م. حسین رموز کتیبه‌های این بناها را کشف نمود[3].

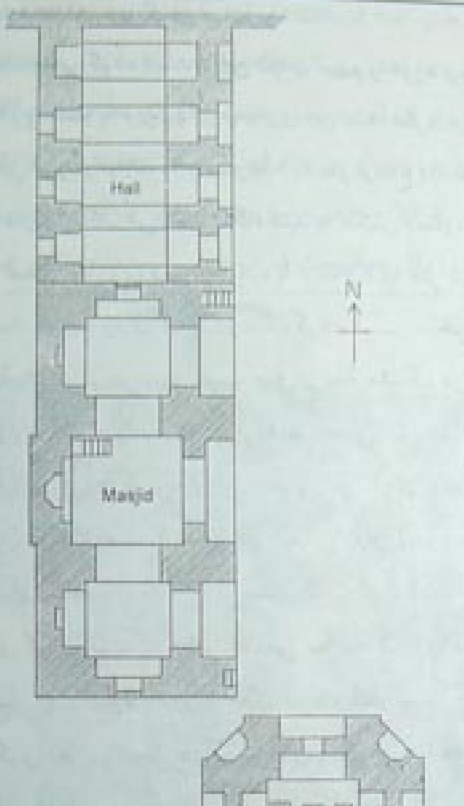


(۲) گنبد افسروالا، نظام‌الدین اولیا، دهلی (Afsarwala Tomb, Hzt. Nizamuddin, Delhi)

سپس نویسنده‌ای به نام نقوی و همچنین شرما در کتاب‌های رهنمای خود که توسط ادارهٔ باستان شناسی هند چاپ گردید[4] به صورت مختصر به این بناها اشاره کردند

1- Thomas and W. Daniell, Oriental Scenery (London 1812), vol. III, plate XIX, quoted by M. Zafar Hasan, Delhi Province: *List of Muhammadan and Hindu Monuments*, vol. II (Calcutta 1919), pp. 132-33.
2- Ibid.
3- Record of all the Quranic and non-historical epigraphs on the Protected Monuments of the Delhi province, Archaeological Survey of India Memoir No. 47 (Calcutta 1936), pp. 18-19.
4- S.A.A. Naqvi: *Delhi: Humayun's Tomb and Adjacent Buildings* (Calcutta 1947), pp. 16-17; Y.D. Sharma: *Delhi and its Neighbourhood*, reprint edn. (New Delhi 1982), pp. 110-11. Sayyid Ahmad Khan did not consider these monuments worthy of being included in his *Athar al-Sanadid* (Urdu), 3 Vols., reprint edn. (Delhi, 1992). For an English translation of the work, see R. Nath: *Monuments of Delhi* (New Delhi 1979).

و به دنبال آن آر. ناث به تفصیل آنها را مورد مطالعه قرار داد[1]. با اینهمه باید گفت بعضی از



(۳) طرح بناهای افسروالا گنبد و افسروالی مسجد (Ground-Plan of the Monuments)

جنبه‌های این دو بنا هنوز به صورت کامل مورد بررسی قرار نگرفته است. به عنوان نمونه هیچ یک از این افراد اهل فن که به آنها اشاره شد در آثار خود کوشش نکرده‌اند اسامی

1- R. Nath: *History of Mughal Architecture*, vol. I (Delhi 1982), pp. 196-97 and 234.

معماران این بناها را مشخص کنند و یا اینکه توضیح دهند چگونه واژهٔ انگلیسی «Officer» به صورت هندی آن به «Afsar» تغییر کرده است.

در این مقاله نگارنده سعی کرده است تا این نکات مبهم را مورد بررسی قرار دهد:

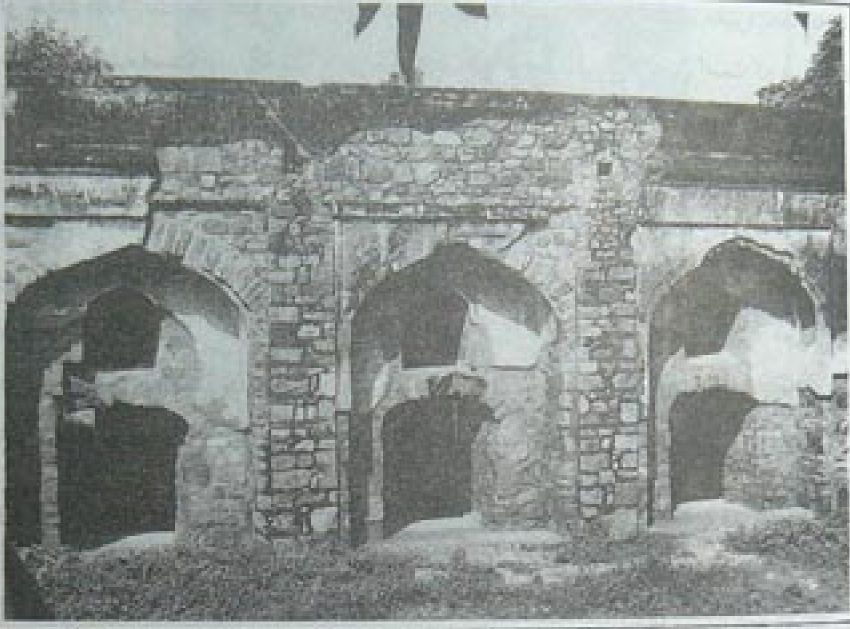
قبل از هر چیزی لازم است به ویژگیهای معماری این بناها نظری بیافکنیم. مسجد و همچنین مقبره در محلی قرار گرفته‌اند که مجموعاً ۱/۸ متر ارتفاع داشته و مدخل آنها در جهت شرقی است که دارای پلکان می‌باشد (نگاه کنید به عکس شماره ۳). طول بنا ۲۶۳ و عرض آن ۱۲۳ متر است. نمای بیرونی محراب با ارتفاع ۱/۲ متر در وسط واقع شده طرف آن ۸/۴ متر است که سه رواق آن را در میان گرفته است. داخل ساختمان دارای تالاری است به اندازهٔ ۶/۸ متر مربع و نصب سه دریچهٔ مشبک در دیوارهای جهت غربی بنا و احداث دو رواق در دو سمت دیواره‌های جانبی آن باعث روشنی و جریان هوای تازه در داخل آن می‌گردد. دریچهٔ رواق جنوبی نیز دارای پنجرهٔ مشبک بوده که به همین صورت تاکنون در گنبد مسجد مقابل در شمالی رواق وجود دارد.

در جانب راست نمای مسجد پله‌هایی زیر ستون تعبیه شده است که روی سقف آن ادامه دارد. سپس بالای گنبد یک بنای هشت ضلعی ساخته شده که اطراف آن با گلهای نیلوفر تزیین یافته است. یک منارهٔ مدور کوچک نیز در کنار گنبد اصلی ایجاد شده و احتمالاً مناره‌های دیگری به این شکل در گوشه‌های دیگر بنا دیده می‌شوند، به همان سبک که در مسجد قلعهٔ کهنه و مسجد نیلی واقع در دهلی به چشم می‌خورند.

روی تکه سنگ‌های عمارت گچ کاری شده است. بعضی از نقش‌های گچ کاری شده را نیز به صورت برجسته در داخل محوطه رنگ آمیزی کرده‌اند. کتیبه‌های نیز به شکل دایره‌ای شبستان داخلی را زینت داده و اسامی «یا فَتّاحُ» و «یا الله» در آنها حک گردیده است. در اطراف این کتیبه‌ها مجموعه‌ای از کتیبه‌های بزرگ وجود دارد که بر روی آنها با خط نسخ عبارت شهادت به وحدانیت خدا به طریق گچ کاری حک شده است و البته این تزئینات در برخی از جاها سائیده شده‌اند.

در زیر طاق مرکزی نیز کتیبه‌ای به چشم می خورد که بر روی آن تاریخ ساختمان بنا حک شده است. طبق گفتهٔ آر. نات معماری این مسجد در حدود ۱۵۳۰ م انجام یافته[1] حال آنکه بر اساس مشاهدهٔ من تاریخ انجام معماری آن سی سال بعد بوده است.

در مجاورت دیوار شمالی مسجد حجره‌ای در وسط ساخته شده است که صحن آن سنگفرش می‌باشد و احتمال می‌رود این قسمت محل درس و تعلیم بوده باشد (نگاه کنید به عکس شماره ۴)[2] مساحت این محل از نظر طول و عرض ۱۶/۳ متر و ۵/۲ متر است و از سه طرف رواق در قسمت شرقی و غربی به داخل آن راه دارد که اندازهٔ داخلی



(۴) تالاری در مجاورت با مسجد افسروالی (Hall adjoining the Afsarwali Masjid)

۱۶/۳ و ۵/۲ متر است. سقف ولی این ساختمان دارای تزئینات بوده و گنبد مسجد نیز مزیّن به نقاشی است.

1- Ibid., p. 234.
2- But for M. Zafar Hasan, *op. cit.*, p. 133, no other author noticed this building. Hasan thinks that it was a *hammam*.

نردبانی که تا پشت بام مسجد اتصال می‌یابد نخست به سقف دالان می‌رسد از آنجا دوباره پله‌های دیگری ساخته شده که تا بالاترین نقطهٔ سقف ادامه دارد.

البته گویا قرار بود که این دالان به آستانهٔ مسجد متصل گردد، برای اینکه دیوار سمت شمال این دالان بخشی از دیوار جنوبی را تشکیل می‌دهد که در محوطهٔ مقبرهٔ همایون قرار دارد. ضمناً معماری این راه رو و همچنین خود مسجد تا سال ۱۵۶۲ م و حتی قبل از صدور فرمان سلطان انجام نیافته بود.

گنبد معروف به افسر والا درگوشه‌ای از محل مرتفع جنوب غربی واقع شده که مانع از چشم انداز مسجد نمی‌گردد و این نشان دهندهٔ آنست که ساختمان مقبره بعداً به آن ملحق گردیده است. باید گفت که طرح بنای مقبره و مسجد به گونه‌ای است که مرکزیت آن یکی است.

این مقبره یکی از مقبره‌های قدیمی است که در ساختمان آن از طرح هشت ضلعی به سبک بغدادی استفاده شده است (نگاه کنید به عکس شماره ۳)[1] و طول و عرض آن به ترتیب ۸/۲ و ۳/۱ متر می‌باشد و ابعاد آن در مقایسه با مقبره‌های مجاور یعنی سبز برج و نیلی گنبد کمی فرورفتگی درونی دارد. هر یک از ابعاد اصلی مقبره مورد نظر دارای طاقهای به صورت زاویهٔ قائمه یکدیگر راقطع می‌کنند و برروی هشت ضلعی یک نیم هشت ضلعی دیگر طرح ریزی شده است.

1- In Persia, we come across the use of this plan as early as circa A.D. 1300 at Zaaret. Donald N. Wilber: *The Architecture of Islamic Iran, The Il-Khanid Period* (Princeton, 1955), p. 131, plate 47 and 48, and figures 18 and 19. However, Bernard O' Kane proposes a date for this tomb, over a century later. *Timurid Architecture in Khurasan* (Costa Mesa 1987), pp. 189-91 and figure 16.1.
According to Alexander Cunningham, a Baghdadi octagon is constructed as follows: "Each side of the square is divided into four and the points being joined, the enclosed area is divided into sixteen squares of which the four middle ones form the interior of the building. Then a diagonal drawn across each of the corner squares, forms the shorter side of the octagon, while each longer face is left equal to the one half of the side of the square." Report of a Tour in the Punjab in 1878-79, vol. XIV, reprint edn. (Varanasi 1970), p. 66.
During the mughal period too, this plan was known as a Baghdadi octagon (Musamman-i Baghdadi). Abdul Hamid Lahori, Padshah Nama, text, vol. II, eds. Maulvi Kabiruddin and Maulvi Abdur Rahim (Calcutta 1867-72), p. 323.

اندازهٔ هر یک از ابعاد اصلی ۱/۳ متر مربع است که مساحت داخلی آن به ۵/۵۳ متر مربع می‌رسد. روی مجموعهٔ معماری بنا دو گنبد هم شکل ساخته‌اند که پایه‌های اطراف هر دو گچ کاری شده و مطابق سبک بناهای عهدتیموریان است که به حکومت مغول‌های هند معروف می‌باشد. (نگاه کنید به عکس شماره ۵)[1].



(Arch-netting in the zone of transition, Afsarwala Tomb) (۵) طاق مشبک گنبد افسروالا

طرح معماری گنبد مانند گل نیلوفر است و با احداث نرده‌هایی در قسمت جنوبی

1- The very first Mughal monument in India, the Kabuli Bagh Masjid at Panipat (Haryana) shows the arch-netted pendentives in plaster relief-work. Ebba Koch, Mughal Architecture: *An Outline of its History and Development* (1526-1858), (prestel 1991), Plate 1; Catherine B. Asher: *Architecture of Mughal India* (Cambridge 1992), p. 27. For Timurid specimens of net-vaulting, see O' Kane, op. Cit., p. 51 and Koch, op. Cit., plate 2.

سقف‌های دو بنا را به یکدیگر پیوند داده‌اند. در مقایسه با ساخت نرده‌ها گوشهٔ بخش جنوب غربی تا حدی فرورفتگی دارد. این مقبره همچون معماری دو بنای مزبور از ریزه‌های آجر و سنگهای کوچک ساخته شده است و دارای سنگهای شنی می‌باشد که روکش آن از مرمر سفید است. کناره‌های بنا با نقش‌های جالبی حکاکی شده که عین شیوه در بعضی از بناهای فتح پور سیکری نیز به چشم می خورد (نگاه کنید به عکس



(۶) کناره‌های بنای امیر الا گنبد (An engaged corner colonnette with chevron pattern,

شماره ۶). این کناره‌ها همچنان به حالت سادهٔ خود امتداد و وسعت می‌یابد و در نهایت به مناره‌ها می‌پیوندد. در داخل مقبره سه قطعه قبر با مواد آهکی وجود دارد که بر روی

سنگ آنها نوشته‌هایی نقش گردیده است (نگاه کنید به عکس‌های شماره ۷ و ۸)[1].



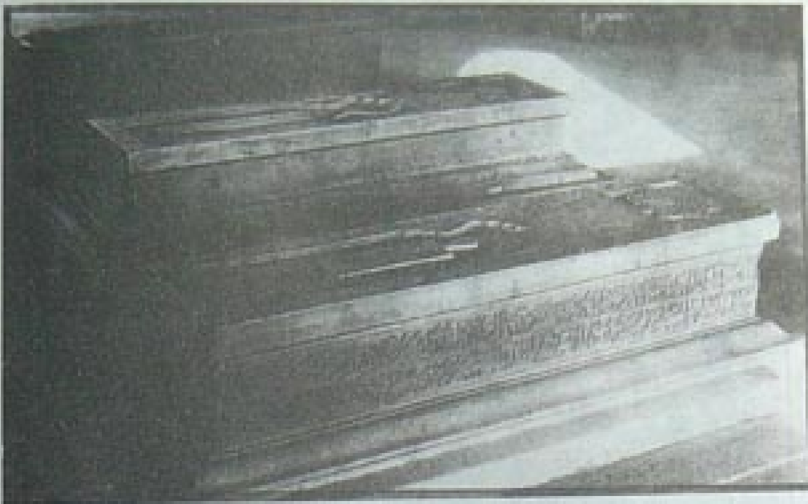
(۷) نوشته‌های حک شده بر روی سنگ مقبره (A finely carved inscription on a tombstone)

در پیرامون سنگ قبرها عبارات قرآنی به خط نسخ و به شیوهٔ طغرا نوشته شده است. در قسمت غربی روی یک سنگ قبر، رقم ۹۷۴ حک گردیده که به احتمال قوی تاریخ فوت همان شخصی است که در آن مدفون می‌باشد و گویا مقبره یی خانمی بوده است.

1- According to Zafar Hasan, op. Cit., p. 132, the tomb had four graves when he recorded the monument. He mentions some graves on the platform of the mosque also.

بر لوح دو قبر دیگر دو قلمدان حک گردیده که احتمالاً متعلق به دو مردی است.

بنا به جهانی توان حدس زد که معمار مقبره این قبر را برای خانمی که با وی قرابت داشته و شاید هم برای همسر خود ساخته است که او در سال ۹۷۴ ه/۷-۱۵۶۶ م در گذشته و بعد خود معمار و شاید پسروی نیز در این مقبره مدفون گردیده‌اند.



(۸) سنگ آهکی روی مقبره که نوشته‌های آن حک گردیده (A Sarcophagi in the Tomb)

گنبد افسر والا از نظر سبک به شیوه‌ای است که سطح مقبره مربع گونه است و طرح‌ریزی بنا و زاویه سازی‌های آن هشت ضلعی می‌باشد. ضمناً ساختمان سه بنای دیگر یعنی نیلاگنبد و سبز برج که هر دوی آنها با این مقبره‌ها مقداری فاصله دارند و همچنین ایجاد مقبرهٔ گمنامی در موریندادر نزدیکی ناحیهٔ روپر واقع در ایالت پنجاب شرقی بر اساس همین روش و سبک احداث شده‌اند.

اگر گنبد افسر والا را تقریباً با سایر مقابر و از آن جمله مقبرهٔ اتاغا خان که در داخل درگاه حضرت نظام‌الدین اولیاء قراردارد مقایسه نماییم با تفاوتهایی روبرو می‌شویم[1] مقبرهٔ اتاغا خان هنوز هم از تزئینات زیادی برخوردار است.

در مورد انتخاب و معماری این دو بنای یاد و بود و همچنین معماران آنها سخنان زیادی گفته شده است. در حالی که پسر اتاغا خان محوطهٔ درگاه را برای پدر خود اختصاص داده بود، معمار گنبد افسروالا در همان اوان به سبب مجاورت با مقبرهٔ همایون پادشاه، همین محل را برگزید. ضمناً مجاورت این بنا با مقبرهٔ همایون چه بسا نشان دهندهٔ این است که معمار آن با دربار شاهی رابطهٔ نزدیکی داشته است.

تا همین او اخر ذکر اسامی معماران مسجد افسر والی و گنبد افسر والا کمتر به گوش رسیده است، اما بررسی فهرست اسامی اشخاص که در سال ۹۵۱ هـ/۱۵۴۴ م به دستور شاه تهماسب ایرانی تعیین شده بودند تا به همراه همایون در فتح هند شرکت جویند می‌توان به نام‌های اصلی آنها پی برد[2] درین فهرست اسامی چهار نفر آمده است که دارای لقب افشار می‌باشند، شاه قلی افشار، سنجاب سلطان افشار، سلطان علی افشار و ابوالفتح سلطان افشار[3]. افشار یکی از قبایل بزرگ ترک است که در ماوراءالنهر واقع در سواحل جنوب دریای قزوین یا خزر و در ناحیهٔ غرب خراسان زندگی می‌کنند[4].

به جرأت می‌توان گفت معمار این مسجد و سازندهٔ گنبد که مورد بررسی ما قرار دارد به همین قبیله وابسته است[5] و به احتمال قوی اسامی اصلی مجموعهٔ این بنا مسجد افشار

1- For more details of the tomb of Ataga Khan, see Nath, 1982, *op. Cit*, pp. 190-93.
2- 12. Abul Fazl: *Akbar Nama*, vol. I, tr. A.S. Beveridge, reprint edn. (Delhi 1972), pp. 441-42.
3- All four persons are also mentioned in *Iqbal Nama-i Jahangiri* in S.A.A. Rizvi, Humayun (Hindi), part II (Aligarh 1962), pp. 312-13. Only Shah Quli Afshar, however, is mentioned in this context in *Tarikh Ailchie Nizam Shah*, Ibid., p. 35.
4- One person named Ahmad belonging to this tribe is mentioned by Babur in his memoirs. The emperor sent a letter to him on October 24, 1528. *Babur Nama*, tr. A.S. Beveridge, reprint edn. (Delhi 1979), p. 617. His name also appears in Zain Khan's *Tabaqat-i Baburi*, tr. Syed Hasan Askari, annotation, B.P. Ambastha (Delhi 1982), p. 163.
5- The Iranian ruler Nadir Shah who invaded India in 1738-39 also belonged to this tribe. Shah Nawaz Khan, *Maathir al-Umara*, vol. I, tr. H. Beveridge (Patna, n.d.), p. 777.

والی و گنبد افشار والا است که با گذشت زمان به این نام فعلی (Afsar) تغییر یافته است. چنانکه طبق گفتهٔ بعضی از منابع جدید دیگر بعد از فتح قندهار در سال ۹۵۳هـ/ ۱۵۴۶م به جز ابوالفتح سلطان افشار بقیه سه تن افشار دیگر به کشورشان برگشتند[1] و چون ابوالفتح از ملتزمان همایون در هند بوده است بنابراین ممکن است سازندهٔ مسجد افسر والی و گنبد افسروالا خودوی باشد. برای اینکه ابوالفتح در این کشور بیگانه نمی‌توانست به جز از خاندان شاهی که از او حمایت می‌کردند با دیگران رابطهٔ آشنایی برقرار کند و به سبب همین ارتباط نزدیک بود که موجب شد این بنای یاد بود را احداث کند.

✯ ✯ ✯

1- Nizamuddin Ahmad: *Tabaqat-i Akbari*, vol. II, tr. B.D., reprint edn. (Delhi 1973), p. 575, n. 3; *Tarikh-i Alfi* and *Gulshan-i Ibrahimi* in Rizvi, op. cit., pp. 74 and 221; John Briggs, *History of the Rise of the Mahomadan Power in India*, vol. II, reprint edn. (Delhi 1990), p. 97.

جانان اینجاست

ساقیا باده ده امروز که جانان اینجاست
سر گلزار نداریم که سلطان اینجاست
چه کنم نقل و شراب ار نبود کمتر گیر
گریهٔ تلخ و شکر خندهٔ پنهان اینجاست
یار در سینه و من در سکرات اجلم
دست بر سینهٔ من سای و ببین جان اینجاست
ناله چندین مکن ای فاخته امشب در باغ
با گلی ساز که آن سرو خرامان اینجاست
هم زدر باز روای باد نسیم گل را
باز بر باز که آن غنچهٔ خندان اینجاست
خواهی آنجا برو و خواه همی باش که من
مردنی نیستم امروز که جانان اینجاست
ای مگس چند به‌گرد لب او مست پری
کنجهای دهنش بین شکرستان اینجاست
خنده ضایع مکن ای کان نمک در هر جای
پاره‌های جگر سوخته بریان اینجاست
سالها آن دلم گم گشته که جُستی خسرو
هم همین جاش طلب زلف پریشان اینجاست

○ امیر خسرو دهلوی

اخبار فرهنگی و ادبی

تجلیل و یاد از استاد بهگوت سروپ

استاد بهگوت سروپ روز دوشنبه هیجدهم ماهٔ مه ۱۹۹۸ (۲۸ اردیبهشت‌ماه ۱۳۷۷) رخت از این جهان فانی بربست. این فاجعه‌ای بزرگ و ضایعهٔ اسفناک برای استادان و دانشمندان و پاسداران و خدمت گزاران فارسی هند است که هرگز جبران پذیر نیست.



استاد بهگوت سروپ در سال ۱۹۱۰ م (۱۲۸۹ شمسی) در شهر دهلی متولد شد. وی تحصیلات مقدماتی را در دهلی گذراند و مدرک لیسانس را از دانشگاه دهلی گرفت و برای فوق لیسانس در رشتهٔ زبان و ادبیات فارسی و علوم شرقی عازم لاهور گردید و در نزد استاد نامور و ممتاز دانشگاه پنجاب لاهور پرفسور محمود شیرانی زبان فارسی را آموخت. وی فعالیت‌های تدریسی خود را در سال ۱۹۳۴ م در دیال سینگ کالج لاهور آغاز کرد و از سال ۱۹۳۵ م در هندو کالج به تدریس زبان و ادبیات فارسی مشغول شد و در سال ۱۹۵۹ م در کلاس‌های شبانهٔ دانشگاه دهلی به کار تعلیم پرداخت. استاد بهگوت سروپ بنابر تخصص خود که تصوف بود، مخزن الاسرار نظامی گنجوی و منطق الطیر عطار را به دانشجویان فوق لیسانس تدریس می‌کرد. به پاس خدمات ارزنده و شایستهٔ این شخصیت برجستهٔ ادبی

در سال ۱۹۸۰ م، انجمن استادان فارسی سراسری هند، وی را به عنوان استاد ممتاز شناخت، همچنین در سال ۱۹۸۳ م از طرف ریاست جمهوری هند تقدیر نامه‌ای تقدیم وی گردید.

استاد بهگوت سروپ نگارندهٔ چندین مقالهٔ علمی و ادبی می‌باشد عمده‌ترین و مهم‌ترین اثر وی، ترجمهٔ انگلیسی تاج المآثر نگاشتهٔ تاج‌الدین حسن بن نظامی دربارهٔ احوال سلطان قطب‌الدّین ایبک و التتمش است که نخستین و مهمترین مرجع تاریخی به فارسی مسجع، مشکل و پیچیده آن عصر به‌شمار می‌رود. کتاب مذکور در سال ۱۹۹۷ م به زینت چاپ آراسته گردید.

بعضی از مقالات وی که در مجله‌های مختلف چاپ گردیده، به قرار زیر است:

۱- چندربهان برهمن
۲- غزل فارسی
۳- حافظ شیرازی
۴- سعدی
۵- میهن پرستی در شعر فارسی
۶- تصوف در ایران
۷- استاد برجسته پرفسور محمود شیرانی

□ سمینار بین‌المللی فرهنگ نویسی فارسی در شبه قاره از دیدگاه فرهنگ و جامعهٔ هند

بخش فارسی دانشگاه دهلی سمینار بین‌المللی سه روزه‌ای از ۲۶ تا ۲۸ اکتبر ۱۹۹۸ م برابر با ۴ الی ۶ آبان‌ماه ۱۳۷۷ راجع به موضوع «فرهنگ نویسی فارسی شبه قاره از دیدگاه فرهنگ و جامعهٔ هند» با همکاری سفارت کبرای جمهوری اسلامی ایران ـ دهلی‌نو، شورای ملّی برای گسترش زبان اردو (وزارت آموزش و پرورش هند)، آکادمی اردو وابسته به حکومت دهلی و انجمن استادان فارسی سراسر هند تحت ریاست جناب آقای دکتر رانا رئیس کالج‌های دانشگاه دهلی در تالار تاگور برگزار نمود. سفیر دولت اسلامی افغانستان آقای مسعود خلیلی این سمینار بین‌المللی را افتتاح نمود و

نقش برجستهٔ فارسی را در تشکیل فرهنگ هندی خاطر نشان ساخت. در این سمینار به پاس خدمات و زحمات فراوان استاد ممتاز جناب آقای دکتر سیّد امیر حسن عابدی در زمینهٔ زبان و ادبیات فارسی لوح تقدیری از طرف بخش فارسی به وی اهدا شد. جلسهٔ افتتاحیه توسط آقای دکتر رانا رئیس کالج‌های دانشگاه دهلی جمع بندی شد و در پایان اظهار داشت که فارسی و سانسکریت دو زبان خواهر یکدیگرند.

همچنین یادواره‌ای که به یاد خدمات ارزندهٔ استاد فقید جناب آقای بهگوت سروپ در زمینهٔ زبان و ادبیات فارسی به سعی و کوشش آقای دکتر محمد اسلم خان، دکتر روبندر گارگیش و آقای دکتر چندر شیکهر چاپ گردید، رونمایی شد.

در این سمینار مهمانان و دانشمندانی از هند و ایران و ازبکستان و افغانستان شرکت نمودند. از ایران استاد دبیر سیاقی، استاد رضا مصطفوی سبزواری، استاد سمیعی و استاد هوشنگ اعلم و از ازبکستان سرکار خانم گل خمار، استاد احمد خان قرانیکوف و استاد رحمان انعاف خواجه یف و از افغانستان استاد عبدالخالق رشید حضور داشتند.

سپس جلسات مقاله خوانی تشکیل و تقریباً ۲۲ مقاله ارایه گردید. جلسهٔ اختتامیهٔ این سمینار بین‌المللی در ساعت ۱۲ ظهر روز چهارشنبه ۶ آبان‌ماه ۱۳۷۷ به ریاست پرفسور آباد احمد معاون رئیس دانشگاه دهلی برگزار شد. پرفسور آباد احمد مساعی بخش فارسی را در استحکام فرهنگ مشترک و برنامه‌های تحقیقی و پژوهشی ستایش کرد. در پایان آقای محمد اسلم خان از همکاری و مساعدت سفیر محترم جمهوری اسلامی ایران جناب آقای میر محمود موسوی، آکادمی اردو، شورای ملّی برای گسترش زبان اردو و انجمن استادان فارسی مراتب سپاس و امتنان خود را ابراز نمود.

☐ جلسهٔ اختتامیه در انجمن ایران، کلکته

مراسم صدمین زاد روز دکتر محمد اسحاق مؤسّس و بنیانگزار انجمن ایران (Iran Society) که از یک سال گذشته ادامه داشت، جلسهٔ اختتامیهٔ این برنامه در جمعه ۳۰ اکتبر

۱۹۹۸ برابر با ۸ آبان‌ماه ۱۳۷۷ با حضور وزیر آموزش و پرورش عالی ایالت بنگال غربی جناب آقای ستیا سدن چکرورتی و سفیرکبیر جمهوری اسلامی ایران جناب آقای میر محمود موسوی تحت ریاست داور محمد یوسف انجام گرفت.

نخست آقای داور یوسف از مهمانان خصوصی و استادان ایرانی جناب آقای دکتر یاحقی، جناب آقای انزابی نژاد، جناب آقای دکتر طوسی و جناب آقای صافی که به منظور شرکت در کنفرانس انجمن استادان فارسی شانتی نکیتن از ایران به کلکته آمده بودند استقبال به عمل آورد. در این جلسه آقای دکتر محمد اسلم خان، آقای دکتر چندر شیکهر نیز به شرکت کنندگان جلسه خوش آمد گفتند و از طرف انجمن حلقه‌های گل به مهمانان اهدا شد.

افتتاح کرده، سهم بنگال غربی را در ایفای خدمات ارزنده به زبان و ادبیات فارسی از طرف انجمن آسیایی کلکته و انجمن ایران خاطر نشان ساخت. وی افزود دکتر اسحاق ۵۰ سال پیش انجمن ایران را برای گسترش و ترویج زبان فارسی در بنگال غربی تأسیس کرد و نهال کوچکی که پنجاه سال پیش کاشته شده بود، امروز به صورت یک درخت تنومند به بار آمده است. خوشبختانه دست اندرکاران این انجمن در زنده نگه داشتن این مرکز علم و فرهنگ خدمات شایانی انجام می‌دهند و مستحق هرگونه تمجید و تحسین می‌باشند.

بعد از آن مهمان خصوصی جلسه، جناب آقای میر محمود موسوی سفیر کبیر جمهوری اسلامی ایران ضمن ایراد سخنرانی روابط کهنسال ایران و هند را یادآور شد و از خدمات ارزندهٔ کسانی چون دکتر محمد اسحاق در گسترش زبان و ادبیات فارسی تحسین و ستایش کرد.

سپس آقای دکتر محمد اسلم خان مقالهٔ خود را تحت عنوان «سهم غیر مسلمانان نسبت به زبان و ادبیات فارسی در هند» ارایه داد. وی مقالهٔ خود را مبنی بر مروری از آغاز ورود زبان فارسی در سرزمین پهناور و وسیع هند تا تسلط انگلیسی‌ها به این کشور و

نفوذ این زبان در تمام شئون زندگانی مردم این خطه مطرح ساخت و طی مطالب مفصّلی سهم غیر مسلمانان را در ترویج و گسترش زبان در هند، بیان کرد.

بعد از سخنرانی جناب آقای محمد اسلم خان، آقای عبدالمجید دبیر انجمن ایران گزارش فعالیت‌های ادبی و علمی انجمن را ارایه داد و از جلسات ادبی و محافل فرهنگی که طی یک سال انجام گرفت، خلاصه‌گیری کرد.

در پایان جناب آقای چوپرا از مهمانان عالی قدر و استادان ایرانی که در جلسه حضور یافته بودند، تشکر نمود، همچنین از سخنرانان و شرکت کنندگان جلسه سپاسگزاری و امتنان را اظهار داشت این جلسه در ساعت نه شب به پایان رسید.

❐ سمینار یک روزهٔ بخش فارسی دانشگاه لکهنو

سمینار یک روزه راجع به «سهم منشی نولکشور در توسعهٔ ادبیات فارسی در هند» در روز ۱۶ دسامبر ۱۹۹۸ م برابر با ۲۵ آذرماه ۱۳۷۷ در قصر استاندار ایالت اترپرادش تحت ریاست وزیر آموزش و پرورش آن ایالت افتتاح گردید. در آغاز خانم دکتر آصفه زمانی رئیس بخش فارسی و برگزار کنندهٔ سمینار از مهمانان ارجمند استقبال نمود و اهمیّت موضوع سمینار را ابراز کرد. سپس استاندار ایالت اترپرادش سمینار را افتتاح کرد و سابقهٔ فارسی در اترپرادش و نفوذ فارسی بر فرهنگ سرزمین هند را خاطر نشان ساخت و سهم منشی نولکشور را در ترویج و گسترش زبان و ادبیات فارسی در هند مورد ستایش قرار داد.

در این سمینار جلسات مقاله خوانی در بخش فارسی دانشگاه لکهنو برگزار گردید و استادان فارسی از دانشگاه‌های علیگره، دهلی، جواهرلعل نهرو و جامعهٔ ملّیهٔ اسلامیه در آن شرکت کردند و مقالات خود را دربارهٔ منشی نولکشور قرائت نمودند.

در پایان جلسه رئیس بخش فارسی دانشگاه لکهنو خانم دکتر آصفه زمانی از مهمانان تشکر کرد و خدمت مقاله خوانان یادمانی اهدا نمود.

اعطای جایزهٔ بین‌المللی خط به استاد زبان فارسی

دکتر محمد اسلم خان رئیس بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه دهلی جایزهٔ بین‌المللی خط را به روز شنبه ۶ فوریهٔ سال ۱۹۹۹ م برابر با ۱۷ بهمن‌ماه ۱۳۷۷ دریافت کرد. سازمان «ناگری لیپی پریشاد» این جایزه را به‌پاس خدمات برجستهٔ محمد اسلم خان به‌زبان و ادبیات فارسی و تشویق دانشجویان هندی برای فراگیری این زبان و همچنین به خاطر ترجمهٔ کتاب وی زیر عنوان سهم هندوان در ادبیات فارسی اعطا کرد.

معرفی رایزن فرهنگی و مسؤول خانهٔ فرهنگ ایران

جناب آقای کریمیان معاون ارتباطات سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی ایران که در اسفندماه ۱۳۷۷ برابر با فوریهٔ ۱۹۹۹ م به دهلی‌نو آمده بودند، طی مراسمی آقای عیسی رضازاده و آقای محمّد حسن مظفّری را در جمع اساتید زبان فارسی که در رایزنی فرهنگی برگزار شد، به عنوان رایزن فرهنگی و مسئول خانهٔ فرهنگ ایران معرّفی کردند.

آقای کریمیان در این مراسم با اشاره به سوابق طولانی و تجربه‌های فراوان آقای رضازاده در سمت رایزن فرهنگی در کشورهای ترکیه و یونان طی سالیان دراز و همچنین تصدی مدیریت‌های گوناگون فرهنگی در داخل ایران، اظهار داشتند که حضور ایشان در هند، به عنوان رایزن فرهنگی برنامه‌های این رایزنی را در زمینه‌های مختلف بیش از گذشته پربار و گسترده خواهد کرد.

در این مراسم آقای کریمیان، آقای محمد حسن مظفّری را که دارای فعالیت‌های چشم‌گیری در داخل ایران و در نمایندگیهای فرهنگی سریلانکا و پاکستان داشته‌اند به‌عنوان فردی لایق، به عنوان مسؤول خانهٔ فرهنگ معرّفی نموده و آرزو کردند که با حضور ایشان از این پس خانهٔ فرهنگ به‌صورت فعّال در خدمت اساتید زبان فارسی و مراکز فرهنگی و دانشگاهی در هند قرار گیرد.

مراسم تودیع آقای دکتر محمد مرسلین استاد زبان فارسی

جناب آقای دکتر محمد مرسلین استاد زبان فارسی بعد از انجام خدمت جلیله تدریس در ذاکر حسین کالج (وابستهٔ دانشگاه دهلی) در روز ۳۱ دسامبر ۱۹۹۸ م برابر با دهم دی‌ماه ۱۳۷۷ بازنشسته شد. وی در سال ۱۹۵۶ م کار تدریس زبان فارسی را در دهلی کالج (ذاکر حسین کالج فعلی) آغاز کرد و به دنبال آن برای کسب تحصیلات عالی در سال ۱۹۵۷ م راهی ایران گردیده و بعد از گذراندن دورهٔ دکتری در دانشگاه تهران به هند مراجعت کرد و کار تدریس را در همان کالج از سرگرفت. استاد مرسلین شایسته‌ترین استاد ادبیات معاصر فارسی در هند به شمار می‌رود ایشان رسالهٔ دکتری خود را دربارهٔ شرح حال و آثار طالب آملی زیر نظر استاد حسین خطیبی انجام داد. ضمناً در دبیرستانهای دهلی و خارج از دهلی کتابهایی را که او به نام گلهای نو برای دانش آموزان ترتیب داد، هم اکنون متداول است. همچنین وی کتابی به نام نصاب جدید فارسی (برگزیده از نثر و شعر معاصر و کلاسیک) برای دانشجویان لیسانس ترتیب داد.

به همین منظور بخش فارسی دانشگاه دهلی در روز ۲۴ مارس ۱۹۹۹ م برابر با چهارم فروردین‌ماه ۱۳۷۸ جلسهٔ تودیعی به افتخار ارشدترین استاد خود به‌ریاست جناب آقای عیسی رضازاده رایزن فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران ترتیب داد. جناب آقای حسین مظفّری مسئول خانهٔ فرهنگ ایران و جناب آقای سید باقر ابطحی مدیر مرکز تحقیقات فارسی نیز حضور بهمرساندند. در آغاز جلسه آقای محمّد اسلم خان رئیس بخش فارسی دانشگاه دهلی خدمات ارزنده و شایستهٔ جناب آقای دکتر محمّد مرسلین را در دوران چهل سال گذشته به طور خلاصه مطرح کرد و یادآور شد که تمام استادان بخش فارسی دانشگاه دهلی افتخار شاگردی مشارٌالیه را دارند و هم اکنون شاگردان وی به عنوان استاد زبان فارسی در کشورهای مختلف جهان مشغول کار تدریس هستند. سپس جناب آقای عیسی رضازاده و جناب آقای حسین مظفّری و جناب

آقای سیّد باقر ابطحی از خدمات شایسته آقای دکتر مرسلین در راه ترویج و گسترش و ترقی زبان و ادبیات فارسی تجلیل و ستایش کردند. در پایان از طرف بخش فارسی یادمانی خدمت استاد اهدا گردید.

❑ سمینار دو روزه‌ای انجمن استادان فارسی سراسری جهان

سمینار دو روزه‌ای تحت عنوان «آثار ترجمه شده فارسی به زبانهای امروزه از طرف انجمن استادان فارسی سراسری جهان با همکاری شورای ملّی توسعه و گسترش زبان اردو (وابسته به وزارت آموزش و پرورش هند) و بخش فارسی دانشگاه دهلی در روز ۱۶ ماهٔ آوریل ۱۹۹۹ م برابر با ۲۷ فروردین‌ماه ۱۳۷۸ در تالار تاگور دانشگاه دهلی به‌ریاست جناب آقای عیسی رضازاده رایزن محترم فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران برگزار گردید. در آغاز جناب آقای دکتر عبدالودود اظهر دهلوی دبیر کل انجمن استادان فارسی سراسری هند هدف سمینار را بیان کرد. سپس جناب آقای دکتر شریف حسین قاسمی از مهمانان جلسه استقبال کرد. آنگاه جناب آقای دکتر سیّد امیر حسن عابدی استاد ممتاز دانشگاه دهلی سمینار دو روزه را افتتاح کرد. جناب آقای عیسی رضازاده در سخنرانی خود اهمیت و ارزش موضوع سمینار را خاطر نشان ساخت و مساعی جمیلهٔ انجمن استادان را مورد ستایش قرار داد. در پایان آقای محمد اسلم خان معاون رئیس انجمن استادان فارسی و رئیس بخش فارسی دانشگاه دهلی از مهمانان خاصه از جناب آقای رضازاده برای تشریف آوری در جلسه مراتب سپاس و امتنان و تشکر خود را ابراز نمود. جلسهٔ اختتامیهٔ سمینار به ریاست جناب آقای حسین مظفّری در روز ۱۷ آوریل ۹۹ برابر با ۲۸ فروردین‌ماه ۱۳۷۸ تشکیل شد. در این جلسه جناب آقای مسعود خلیلی سفیر محترم دولت افغانستان در دهلی‌نو به عنوان مهمان خصوصی شرکت داشتند.

سمینار ملّی سه روزهٔ فارسی در دانشگاه اسلامی علیگره

سمینار سه روزه‌ای تحت عنوان «ادبیات فارسی در عصر اکبر شاه» از طرف بخش فارسی دانشگاه اسلامی علیگره در روز ۱۸ ماه مه ۱۹۹۹ م برابر با ۲۸ اردیبهشت‌ماه ۱۳۷۸ برگزار گردید. سمینار مذکور تا بیستم ماه مه ۱۹۹۹ م برابر با سی‌ام اردیبهشت‌ماه ادامه داشت. در این سمینار استادان زبان فارسی از دانشگاه دهلی، بنارس، شانتی نکیتن و جواهرلعل نهرو شرکت کردند. گفتنی است استاد اعزامی فارسی در دانشگاه دهلی جناب آقای حسین فقیهی نیز در سمینار حضور بهمرساندند.

☆ ☆ ☆

آموزش زبان فارسی

قابل توجّه علاقه‌مندان فراگیری زبان فارسی

خانهٔ فرهنگ جمهوری اسلامی ایران در دهلی‌نو با بهره‌گیری از اساتید مجرب و امکانات پیشرفته سمعی و بصری به دو شیوهٔ حضوری و مکاتبه‌ای جهت آموزش مکالمه و گرامر و نگارش نوین زبان و ادبیات فارسی ثبت نام می‌نماید. علاقه‌مندان می‌توانند جهت ثبت، نام هر چه سریعتر به بخش آموزش زبان فارسی خانهٔ فرهنگ مراجعه و یا مکاتبه نمایند.

ترم‌های با روش جدید آموزش زبان فارسی در تاریخ‌های:

23rd July 1999

1st November 1999

21st February 2000

شروع خواهد شد.

ضمناً کلاسهای آموزش زبان فارسی به صورت مکاتبه‌ای نیز دایر می‌باشد.

***

انتشارات مرکز تحقیقات فارسی

۱- فرهنگ لسان الشعرا از گردآورنده‌ای متخلّص به عاشق، به کوشش پرفسور نذیر احمد، تیرماه ۱۳۷۴ هـ ش/ژوئیه ۱۹۹۵ م، بها /۲۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۲- دریای اسمار (ترجمهٔ کَتاسَرِتْ سَاگَرْ)، ترجمهٔ مصطفی خالقداد عباسی، تصحیح دکتر تا را چند و پرفسور سیّد امیر حسن عابدی، ۱۳۷۵ هـ ش/۱۹۹۷ م، بها -/۳۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۳- فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانه‌های عمومی و آرشیو پتیالا (پنجاب، هند)، ۱۳۷۸ هـ ش/۱۹۹۹ م، بها -/۶۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۴- فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانهٔ انجمن ترقّی اردوی هند، دهلی‌نو، ۱۳۷۸ هـ ش/۱۹۹۹ م، بها -/۵۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۵- فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانهٔ عمومی هردیال، دهلی، ۱۳۷۸ هـ ش/ ۱۹۹۹ م، بها -/۴۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۶- فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانهٔ جامعهٔ همدرد، تغلق‌آباد، دهلی‌نو، ۱۳۷۸ هـ ش/۱۹۹۹ م، بها -/۸۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۷- فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانهٔ دکتر ذاکر حسین جامعهٔ ملّیهٔ اسلامیه، ۱۳۷۸ هـ ش/۱۹۹۹ م، بها -/۸۰۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

۸- فصلنامهٔ قند پارسی از شماره ۱ تا ۱۳، بهای هر مجلّد -/۲۵۰ روپیهٔ هندی یا معادل آن.

***

QAND-E-PARSI

Advisors

Prof. Nazir Ahmed
Prof. S.A.H. Abidi
Prof. A.W. Azhar

Editor & Director

Seyed Bagher Abtahi

Published by

The Office of the Cultural Counsellor
Embassy of the I.R. of Iran
18, Tilak Marg, New Delhi-110 001, Ph: 338 3232-4

- Graphic & Designer .... Majid Ahmady
- Print Manager .... M. Hassan Haddadi
- Composing ....A. Rehman Qureshi & M. Asif Ali
- Printed at ....Presswork, 30, Parking Centre Mall Road, Delhi 110 054, Ph: 291 7217

QAND E PARSI

No. 13, Bahar 1378

March - June 1999

Chief Editor

Seyed Bagher Abtahi

Director Persian Research Centre

The Office of the Cultural Counsellor

Embassy of the Islamic Republic of Iran, New Delhi

انتشار فهرست نسخه‌های خطّی فارسی در مرکز تحقیقات فارسی
رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران - دهلی‌نو



نظر به اهمیّت آثار خطّی گرانبها که میراث مشترک فرهنگی دو کشور ایران و هند به شمار می‌روند، مرکز تحقیقات فارسی اقدام به تهیّه و چاپ مناسب پنج مجلّد از فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کرده است. در این فهرست‌ها ضمن اینکه آثار خطّی هر کتابخانه با اسلوب تازه و شیوهٔ جدید به صورت دقیق و کامل توصیف شده‌اند، فهارس و منابع کتابشناسی و مجموعه‌های خطّی دیگر نیز معرّفی شده‌اند.

مراکز فرهنگی و مؤسّسه‌های تحقیقاتی و پژوهشگران، برای تهیّهٔ فهرست‌های مورد نظر می‌توانند با مرکز تحقیقات فارسی رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران - دهلی‌نو تماس حاصل کنند.

QAND E PARSI

No. 13, Bahar 1378

March - June 1999

Chief Editor

Seyed Bagher Abtahi

Director Persian Research Centre

The Office of the Cultural Counsellor

Embassy of the Islamic Republic of Iran, New Delhi